٢١٤

ت ٠ ش توكيد العقد فيما أخذ الله علينا من العهد
للشاوى ، يحيى بن محمد – ١٠٩٦ هـ ٠
كتب فى القرن الثالث عشر الهجرى تقديرا ٠
١٥٣ ق ٢٣ س ٢١×١٥ سم
٥٠٨٣ نسخة جيدة ، خطها مغربى مقروء ٠
الاعلام ٩ : ٢١٤ الأزهرية ٣ : ١٣٠
١ – أصول الدين أ – المؤلف
ب – تاريخ النسخ ج – حاشية على شـــرح
السنوسى على صغراه ٠





أبو البركات

مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات
الرقم: ٥٠٥٣
العنوان:
المؤلف:
تاريخ النسخ:
اسم الناسخ:
عدد الأوراق:
ملاحظات:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

قال الفقيه العلامة الذي بحر الفهامة شيخ البركة وإمام ... وقدوة العلماء ذو علم جم بدر الغضر و... حبر الدهر سيدي ومولانا سيدي يحيى بن محمد المكني ابن ... النوكانشي تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته بمحمد ... آمين

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه سيد المرسلين
محمد وآله أجمعين وصحابته وأتباعهم وبعد
فيقول كثير الذنوب والمساوي الجزائري ... الشاوي
لما اجتمعت بثغر الاسكندرية سنة أداء الفريضة
واجتمع بي أناس فضلاء لدرس الصغرى للشيخ القطب
الرباني السنوسي وقد سمعوا مني دقائق وأبحاث
في أماكن حتى ذكر منهم من كان شبه سائر الى تقييد
ما سمعوه ليكون كالحافظ لما وعوه فأسعفتهم
وأسعفتهم ... وأجبتهم حتى فأقول البسملة
ابتدأ بها للحديث معلوم والجمع بينها وبين
الحمدلة بجمع روايتهما وقد حصل بينهما أوجب ذكرهما
وأيضا الاستعانة بشيء ... الاستعانة بغيره
وحديث الحمدلة معرفا ومنكرا أي بحمد الله أو بالحمد لله عنه
محكي ... حديث البسملة انما ... عن ...
... أي بالحمد لله بنص ذلك مع رواية ببسم الله بالاتفاق
البدء على ابتداء ... في بقية الروايات ثم الكلام في متعلق باء
البسملة وهو محذوف اما مصدر أو فعل وبعد عام

أو ما

صح

أو ما جعلت البسملة أي ابتدائي ببسم الله أو كائنا
أو ابتدأت أو ... ونا خبر ذلك كله وهو أولى
لأن ذكر الله أهم وتعليقه بذات المصدر أو بالفعل ليكون
معه الظرف أو الجار والمجرور ونحو ... استقر العامل أو ضمير
فيه ويكاد يكون مستقرا لاستقرار ذلك فيه وكان من أفراد
أن يكون العامل استقر ومستقر فسمي باسم ما حل فيه وإن
علق بكون أو حصول أو ثبوت فهو من معنى استقر فسمي
بالاستقرار للفظه أو معناه إذ في تعليقه بالمصدر حذف
المصدر وإبقاء صلته وإن سهله بعضهم في الجر والظرف
لا والتخفيف خلافه إذ الأصل ... الموصولية فلا تعرف
مجرورة ونحوه ... لأن الاقتران لو كان من ضعف العمل ...
يكتفيان برائحة الفعل وتعليقه بما ذكر أرجح من المقدر
من العباد فإن كان إخبارا أن الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى
بسم الله كل شيء ومنه تكونت الأشياء وفي ذلك ... يستلزم
اتصافه بجميع الصفات ... العقائد ... الباء ... ذكره
بعض أيمة التجنيس وهو رائع وطولت الباء
لزيادة صورة الألف المحذوفة عليها أو لجار ... اسم ...
جاو ... بيكون ويحصل كما ذكر الباء ففيه ... القلوب
إشارة وحذف الألف ... لكثرة على الألسنة واصل
اسم سمو ... وعند البصريين في ... أواخر حذفت ...
... الوصل وهو من السمو العلو ...
... الواو ... بسملة ...
ونسمي وسميت وعند الكوفيين من الوسم وعندهم ... التعاريف

العامل

جاورة

جاءت على القلب وهي دعوى بعيدة إذ الأصل كون الشيء
على ما هو عليه ودعوى أن الله غير هذا عارية عن الدليل ومخرجة
و أيضا شأن القلب أن لا يطرد وهذا الحكم كون الواو في أوائل
مطرد واطراده دليل أصالته وقد تكلم الناس في الاسم هل هو
المسمى أو غيره وعن الحسن إذا سمعت الرجل يخوض في
مثل هذا فاعلم أنه خارج عن الحق أو كلاما هذا معناه ومنهم
من خاض فيه أما الحشوية فجمود أفكارهم زعموا أن حروف
زيد مثلا عين ذاته وهذا لا يقوله ذو روية ومن تحقيق بعضهم
من وفقه الله للتحقيق بين قولي أن الاسم هو المسمى أو غيره على المعنى
إن أريد مدلول الكلمة فهو المسمى وإن أريد اللفظ فغيره إذ
اللفظ ليس المسمى وذا لا خفاء ومن قال نظر وتأمل فالشيخ ق
الغزالي رأى أنه إن أريد مثل الله مما لا دلالة له إلا الذات أو العالم
مما هو لذات أو صفة لا تفارق الذات فالاسم عين المسمى وإلا فغيره
كالخالق والرازق ق ومنهم من خص الخلاف بمادة اسم لا في كل اسم
كزيد مثلا فلفظ اسم يراد به غير المسمى نحو اذكر اسم
ربك فإن المذكور اللفظ ويراد به المدلول كسبح اسم ربك إذ
تنزيهه عن النقائص والتنزيه عنها من خواص الذات فهو بالآخرة
يرجع إلى الوفاق وللسبكي كلام نفيس قال فيه إنه أطلعني على
هذا سر المسألة وركب ذروة جبلها وهو أن الخلاف في أن الاسم
المنقول وأن الاسم المراد به المعنى وذلك يجعل أن الخلافة
مثلا فالقائل ذا لا كلام فيه ومدلوله الذي هو الأنثى الصغيرة
عضو الناقة هل هو عند النقل هو المسمى الثاني أو غيره و ملخصه
أن المدلول الأول هل هو في المدلول الثاني فيكون في الثاني يحط

الحالة

الحالة المنقول عنها أو لا فتأمله فإنه حسن جدا انتهى ذلك
بعض تلامذته في شرح أسماء الله الحسنى و الكلام في اشتقاق
لفظ الجلالة وجموده معلوم ولا يضره اشتقاقه حادثا
المعنى إذ الاشتقاق رد لفظ إلى لفظ لاشتراكهما في معنى و
لا يستلزم تأخر أحدهما عن الآخر تأخرا يفضي إلى الحدوث والعجب
له علماء الله يوحي لمن أنابه فلا يشكل أن واضع العلم إنما يضعه
لمعلوم الكنه والذات العلية غير معلومة الكنه للبشر على أنه
لا نسلم أن اشتراطه بل مطلق الشعور كاف كمن سمع أن له مولودا
فهو يسميه زيدا مثلا بمطلق شعوره به وكذا يوضع لفظ
الجلالة للذات إذ لا تخلو عن شعور بها وأوصاف وإن افتقرت بل
ذلك والله الموفق بمنه ثم اعلم أن البدء بالبسملة والحمدلة
من حيث المشاهدة إنما هو من صدور الفعل كتابة أو قراءة أو
حركة والمطلوب تعميم البركة فمن ثم ادعى بعضهم تقدير الفعل
خاصا أولويته لعموم أن فوائده أول مثلا كاسم الله مقتضى به
بلفظه صحة التأليف كلما تبرك به جميعا بسملة أو حمدلة لعل
الذي ذكره ابن عرفة في تفسيره أن التقدير بابتدأت يساوي أولف
مثلا بسببه أن المبتدئ جعل هذا اللفظ الذي هو البسملة أو الحمدلة
لما يدخل به مصحوب البركة لجميع الفعل لا مقتضى الحديث ذلك
إذ فيه الحض على الابتداء وما ذاك إلا بوضعه في البدء فيحصل
هذا المعنى المقصود ومن ثم لا يؤخذ منه تقدير خصوص
ما ابتدئ به أن المراد الوضع أول الفعل لأجزائه أينما حتى يلزمه
تقديره بعده وأما الحمد لله فوقع حد المصنف الحمد
بأنه الثناء باللسان على المحمود بجميل صفاته الخ وهذا حد للعلا

يوجب

الكلام

هبة

الى مطالعة الكتاب فرد منها **وقوله** الثنا

بجميل الصفات يحتمل التاكيد بناء على خصوص الثناء بالخير
والاطلاقه على الشر في حديث ومن اثنيتم عليه بشر للمشترك
كلة نحو مر كرها ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك
ويحتمل التخصيص بناء على الاطلاق عليهما والمقصود في المقام
احدهما فيقيد بما يفيد المقصود ومفلوب الثنا وتقديم
النون في النشر واعترضه بعضهم بان الثنا من التثنية فيخرج
العكر والحمد يطلق على الفي د والحمد بالخاص فيه ما ترى ويجاب
بان العرف نقله الى معنى الوصف لا بفيد اصل المعنى الاشتقاقي
وقوله بالكلام يتعلق به لانه اسم مصدر على معنى المتكلم به
وهو يشمل كما ذال القديم والحادث وفيه تشتر له الحادث والقديم
في حد واحد وهما متنافيان ق اما التقسيم الحادث يشمله
اما انه من اطلاق اللفظ على الحقيقة والمجاز او على المشترك كبير
وهذا الايراد عين ذا ولو كان القديم نفسانيا ايضا فيخص هذا
لا يراد به الحادث النفساني بادرجه بحيث قال باللسان
اسلم ان اليقو بالعطف من حيث انه يخص الحادث ومطالعة الكتاب
خبرا او انشاء بحادث صادر من المؤلف وهو باللسان فقط
وقوله على المحمود بردهم لمجد تتوقف معرفة المحمود
الذي هو المحمد عليه وهو من المحمد اشتقاقا فيتوقف عليه
اشتقاقا ومثاله المعنى ولا يصح جواب العصفاني وغيره بانفكاك
الجهة بان توقف الحمد على المحمود معنى لانه جزء حد في
وتوقف المحمود عليه لفظا من حيث اشتقاقه كما علمت ان
الاشتقاق يرجع الى المعنى ولا يصح ان يقال كما قاله القرافي

مرن

٣

من الحمد يذكر لمن يعرف المحمود فيتسبب الدور وعليه فلا
يتوقف ولا دور ولانه في مقام العمع من جهة ان الناس على خلافه
من ان الحمد يذكر لشرح ماهية المحمود ونحو فهامنه ولذا
تراهم يحاولون على المردود وعكسه بليس لا ان يقال اتبع هذا
الحمد ما يغني عن قوله المحمود وهو قوله بجميل صفاته فيكون
حشوا لا يتوقف عليه شيء وغاية ما فيه الحشو في الحد وخطبه
سهل وبان بجميل يحتمل خمسة اوجه ثلاثة تقيد المحمود به
واثنان المحمود عليه وهي متعلقة بالكلام او بحال من الثنا او بدل
اشتمال من الكلام وعليها فهي صادقة على ما يقع به الثنا وهو
المحمود به ويحتمل انها سببية او بمعنى على فهي للمحمود عليه
والمحمود به هو ما يقع من كلام الحامد والمحمود هو السبب
الموجب لثناء الحامد وهما قد يفترقان حيثية والتصادق
واحد كمن احسن اليك فاثنيت عليه بانه محسن فالحمد له لا
حسانه والمقول انه احسن فالذات واحدة والحيثية مختلفة
من لي وينفق فالمحمود عليه وبه مختلف حيثية وقد يفترقان ذاتا
كمن احسن اليك فذكرت علمه مثلا فهو لا يدخل كونه على غير جهة
التحكم ليخرج ذو انه انت العزيز الكريم ونحوه **و**قوله هنا بجميل
صفاته يجوز هذا المعنى بان الصفات تبيين للتحكم به مثلا اذ
لا عز ولا كرم لغيره مثلا بالاضافة في صفاته تخرج من ذكر بصفات ليست
له كذا ذكرهم والحاصل المحمود به ثناء الحامد والمحمود عليه صفة
المحمود ولا حاجة لما ذكر **قوله** سواء كانت من باب الح الفعل
لوقوعه بعد سواء لوقوعه بعد حرف مصدري يسبك بمصدر
مبتدأ وسواء خبر اي كونها من باب الاحسان او من باب الكمال

ولذا

مستو ويرد عليه ان مثل هذا من الذي لا ينبغي متنوعه تجي فيه
الواو ولا تجيب غيرها من حروف العطف **قال الرضي**
تصحيح الكلام فيه على معنى الامران سواء ان الاستواء بين الا
ثنين لا في واحد والعطف باو وبام يفيد احد الامرين ولا تسوية
في الاحد والمعنى على ما ذكرت لكن فلا يكون سواء خبرا انتهى
كلامه ومعناه ان سواء لا تكون خبرا عن هذا المبتدا الذي فيه العطف
باو وبام لانه يفيد ان مبتداه يطابق معنى الاستواء بان يفيد ان الامران
سواء ان يفيد ان الاحسان والكمال سواء عطفا بالواو وفيه ان قيل
حيث العطف بالواو وما يجري معناه فلم يرد في الكتاب
العزيز والكلام فصيح بالواو ونحوها بل بسواء يؤتى بعد الجمع
ما يتبرا [illegible] فيندكر [illegible] هنا ظهر في التباعد اذ هذا المبتدا
عن ان سواء فيما معناه فيه **و** الكمال وان تشمل الاحسان وكان
الاحسان فيسمه لا فيسميه [illegible] كنكرة [illegible] بتخصيص العام
بالنكرة ان الاخر المقابل للخاص المذكور ليتحقق التقابل وبهذا
تعرف انقطعت [illegible] من كلام ابن [illegible] في قول ابن الحاجب
في [illegible] انه اختار الورد حيث قابل بين الرد وان اختيار
والرد احد نوعي الاختيار **واجاب** بتخصيص الاختيار
بالقبول فيقابل الرد وكذا يقال هنا فلا ينافيه [illegible] صغرى الصغرى
حيث قال ان الكمال قديم وحادث في القديم وصف والحادث بعد [illegible]
[illegible] في القديم [illegible] **الجواب** [illegible] تقابل
العموم والخصوص للتقابل **قوله** المختص [illegible] والسناد قوله
كعلمه يعم للقديم والحادث [illegible] بقولها لانها افتتاح
المقالات ونحو ذلك [illegible] لا ينبغي [illegible] بالقديم وان تبعه
بالقدرة

ج ٥

فيها

بالقدرة فالابتهال او التوفيق يمنع وصف القديم بها ثم حيث
عرفت حقيقة الحمد علمت ان [illegible] بان قصد المحمود بعلم او
قدح او نحو ذلك **او** تقول المحمود له بهو من الالفاظ الشاملة للجزئ
يات ولنحصها في الكلمة وهي صادقة على زيد وعمرو وعلى بعض
كلمة اذ هي كلمة لا كلام والحمد بالجزئيات التفصيلية في العليم و
الجمال الرحيم على قدر من كثرة الاوصاف او قلتها والحمد لله لفظ
الحمد لله وان كان في فرد كل كمال فهو للمبالغة اعطاء الكمال له تعالى
بصفة واحدة كما قاله جمع من شراح الجمع جمع كل الثناء بالكبر
ياء والعظمة والصفات الجامعة فعبر الحمد ابلغ [illegible] بعضهم
ان دعوى المبالغة [illegible] ابتنى به الفرد غفلة عن [illegible]
الربوبية فلا بد [illegible] المبالغة [illegible] وفيه نظر اذ يوخذ من كلام بعضهم من
القدماء ما [illegible] حيث قال الحمد بلفظ الحمد والجملة الاسمية
في الكتاب يناسب ما افتتح به [illegible] في المقتضي الدوام انه [illegible]
[illegible] نحو الحمد لله على نعم ونحوه **وايضا** [illegible]
يستغرق المحامد ان [illegible] القديم كما قال [illegible] البشر لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك **و** ايضا في الفعل اشعار
بالفعل العبد الحمد وفي الاسم ابلاغ الحكاية وال في الحمد ان اعتبر
مقام الحامد للعهد لان الحادث كالمولف هنا فلا [illegible] فهو
دال على افعاله [illegible] عن العناية [illegible] وهو
الله سبحانه [illegible] الجهة الثنائية وهو احسن [illegible]
او للجنس فيعم ان يكون [illegible] الى تفسير الحمد الواقع من حيث
هو لا بقيد حادث [illegible] للعهد فلا [illegible] عليه ويحمل انه
في الحادث [illegible] خبرية اي افراد المحامد او ما هيتها

ثناء

مختصة بالله والمخبر بالثناء مشركا من اخبرهم باوصاف عنهم الحسان
فهو مثن عليهم بذلك وقد ذكر ابن المالك وغيره حيث قال المخبر
بالثناء مثن كما ان المخبر بالصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فليس بمصل عليه وهذا معنى جلي ثم انما على الاستغراق او الجنس
استغراق كون المحامد كلها له فظاهر وحاصله وصفا وفعلا
وعلى الجنس اي الماهية فكذلك من حيث جعلت لام الجر للاختصا
ص وحيث حصل اختصاص الماهية به فلا فرد يخرج عنه فلا يستو
عب المحامد الا الاستغراق لا لام التعريف واختار من النسبة
بعد ان الزمخشري من ان اللام للجنس خير من الاستغراق والمعنا
فضل تخلق العبد بعلامة المخرج سماء الله لكن الله يكون
المحامد كلها له لا الاستغراق وما طي الثاني ايضا بل اما الا
ستغراق على خلاف الاصل والماهية هي الاصل ولكن في هذا المقام
مؤداهما واحد وهو تعميم كون المحامد له او ان الحمد
مصدر نائب عن الفعل وقد كان حقه النصب لولا ارادة الدوام
الذي هو نكتة العدول الى المرفوع وعنده كونه كالفعل واصله
الجرح فلا يدعى فيه الاستغراق بهذا ذا وجعلها لغير من الا
ستغراق وبينها نظرا لدعوى ان الاستغراق وعن خلاف الاصل
في مقام المنع وكذا دعوى انه نائب عن الفعل هو كالمرء في مقام
المنع من حيث انه ان سلم للمجموع فلا يسلم انه لا يفيد بل
يفيد الاستغراق كان هنا في ثم عدم مناقضة الاستغراق لما
مخصوص لمذهبه عنده امر اعتقده عن مذهبه وهو كما قال الشارح لا
يدل له في علم الكلام لانه يرى ان العبد يفعل بالواسطة فلا ان
يفعل العبد عندهم وان كان تعالى ويقدر بها بالقدرة خلقها انتهى

فلا افعال

فلا افعال اذ له بواسطة القدرة التي خلقها الله فيهم والتحقيق
ما عليه المحققون من ان موضوعة للعهد بقسميه الخارجي والذ
هني و الثاني هو الذي للماهية وأما الاستغراق فانما يستفاد
من المقام فجعل الزمخشري منه لذلك كما اعتبه ابن المنير
وغيره في وجه العدل وقال القشيري عن جعل ان الاستغراق
ان كان في العهد ثبوتي بعرضه والاستغراق في الوجه الثاني اثباتي
والاثباتي لا يستلزم الثبوت ولو عند الحاكم انتهى معناه ان
ما في العهد استغراق ثابت بوجه الفوز في الاقرار به اذ هو
موجب التصور التي لا يعرفه الكذب بموجب الاقرار بان لا فعال الله
ومال الكل مذهبه اعني ثبوت ذلك ومافي النسبة وهو المستفا
د من لام الله اثباتي لان الحكم اثبات والاثبات من حيث هو اثبات حكم
لا يقتضي الاقرار بانه ثابت اذ قد يحكم الحاكم بقضية وبنيتها
معتقدا عدم ثبوتها والخاص اي المقرر لا يقبل الكذب بعد
الاقرار بمدلوله والنسبة بحكم في ذلك الله الى الكذب وغيره فلا تقتضي فلا بله
تحتم ثبوت الا فعال الا ان تثبتها بحكمه و يحتمل ان يريد بالثبوت
المدلول لمطابقيه و بالاثبات اللزوم لان دلالة الالتزام عقلية
على الصحيح يعني مثل اثبات الحكم كالدليل وهو لا يستلزم الافر
ار اذ قد يكون اللزوم لشبهة فيا طله وانه دفع فقر انه قد يقال
ان التأكيد بالجملة الاسمية واللام مثلا واللام لا اختصاص كل
ذلك للمذاهب مختلف الخطاب الصواب و المذاهب بالحمد له هو
الله سبحانه ويجاب بان ذلك في الحصر الاضافي في نحو اعلى الا
زيد مثلا او انما زيد على قصر افراد او قلب لانه لا عمرو ولا كن في الا
ول ولكن في الثاني مثلا أما القصر الحقيقي فهو ليس المخاطب

جهوانا انظر

ح المدمن

بين الثناء المختلط خطأ وله بصواب ذكر ذلك العبري وحجته
ان الفصل الحقيقي لبسر اذ على ما هو ملائما لا شك فيه ولا الخطأ به
فلا زعم حتى يقال ان المخاطب مختلط الخطأ بالصواب **ثم**
ان كان الابتداء في البسملة بخصوص لفظ الله لعمومه ان قلنا معناه
بسم هو الله او بالله وان اردنا اللفظ اذ منا سبقا عن ان الاضافة بيانية
او على اقحام لفظ اسم كالبدء به افضل من الرحيم لانه للماهية
المستلزمة احادها وغيره كالعزيز والغفور **و** ان دل على الماهية
بذكر الماهية مقرونة بوصف يخصصها بذلك الوصف
و اما ان قلنا ان الاضافة ليست بيانية بل معنى بسم الله من اسمائه
او بالله على اقحام الاسم اي بذاته فلا سؤال بل الفرق بين بسم الله والعزيز
مثلا وقد ظهر لك ان الثناء هو بالحمد اخبارا والانشاء مشعر على
الله ولا اخبار ولا انشاء فيها ظاهر **و** امكن البسملة ولا ان
خبرية لا ابتدا او التأليف كما هو ان الخبر ان اعلام فما كان او
يكون اما الانشاء الذي هو حصول الحمد لو باللفظ دون تأخير
عنه فمشكل لان الثناء هو بالتحميد كالقائمو باخرى ولذا
للفظ عين ذكر انشاء اذ هو ما اوجدنا عين اللفظ **واجيب**
بان البدء ليست كالقيام فان القائل ابدا بسم الله فقد يكون
هذا اللفظ عين ذكر كان اخبارا بانه سيوقع البدء اقرع لعدم حصول
القيام بالنطق **و** قال بعض اشياخنا ان الانشاء يجعل هذا
اللفظ استعانة او تبركة اي حصلت البسملة بفعل ونحو ذلك
فيكون الانشاء في المقصد بالبدء اذ ليس البدء الا البركة او الا
استعانة لا بخصوصية البدء في ذاته فهو في قوة اللهم بركة فعل
بقول بسم الله وهذا انشاء بلا ريب وجعل بعضهم الانشاء مع المجرور

يعني

أعني انشاء الثناء عليه بالرحمن الرحيم لكن كون الانشاء
في الفضلة لا يوجب كون الجملة انشائية **اللهم** الا ان يقال
هي المقصد وكأنها هي مجموع الجملة وتقديره ابتدائي
معها امر صناعي غير ملتفت اليه من حيث المعنى وليس شيء
من ذلك بصحيح بل الجملة خبرية لا غير فان الكلام في مدلول الكلام
لا في وضعه للاقناع ولا للعادة بالكلام والى ثمرته والجمهور
لنعت لا يصير الجملة انشائية اذ الخبر يشبههم من الفضلات
ما يصير الجملة انشائية كالهمزة ونحو لانها توثر في نفس
معناها تحولا من خطأ ونحو صواب عنه وكون النعت هو المقصود
في اذا ما وجبت من البدء بالبسملة ممنوع لذم فعل المقصود
جميع اللفظ ويلزم من قولنا ان الله لا يبقى في الدنيا خبر اذ هي كلها
يبدأ بها المتكلم بهان تكتب بها فلو جعل الانشاء من هذه الجملة
لم يبق خبر وذلك ما لا قائل به وانظر ما يتعلق به في حواشي
القاضي والحوافي بالانباع وكذا ما قاله بعض مشايخنا اذ بل
ذكره ثمرة البدء بالبسملة لا مدلولها **قوله** والصلاة
والسلام على رسول الله لفظهما خبر وهي انشاء اي اللهم
صل وهي نخص الصلاة المتعدد بالواجب بل بمروي من
عزوات كمن نطق عليه وهي زيادة الرحمة فالله يعطي
ونعطي الجن والبشر يطلبها لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم جزاء على
حسناته وقد حددنا الفعل الصحيح بطريقه عليه في الطا
زاجر فان اختلفت خمسيات الفعل والطالب ومثل هذا
ما يوجب التباين في معناها حتى يصير مشتركا لان المشترك
مباين الماهية وانما يتحد هذا الوجه اذ هو وجه واحد

وليس لنا اشتراك على هذا الوجه بل هو واحد له جزئيا
ت وهذا الذي له ثلاث جزئيات منها ان من الله والملايكة وقد
من المشترك وان اختلفت الصلاة من الملايكة على معنى
استغفارهم للمومنين فهذا وجه اخر ووجه ثالث هو الصلاة
ذات الركوع والسجود كما ذكره الجزولي في شرح الرسالة
ان الصلاة لها معان متباينة فهي مشتركة بين الصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم وصلاة الملايكة على المومنين والصلاة
ذات الركوع والسجود فتامله واهل العصر كلهم لا يعلمون
ان اشتراك ذلك الوجه الواحد وهو الصلاة على النبي صلى
الله عليه وسلم وكان ذلك مما يعرف الحق بالرجال والله الموفق
قوله اعلم ان الحكم العقلي الى اخره امر بصيغة اعلم
لتعلقه بالنسبة وهو انحصار الحكم فيما ذكر والعلم حيث تعلق
بنسبة كان على بابه نحو علمت زيدا قايما ولو قلت علمت ان زيدا
قايم وكذلك بل لو قلت علمت قيام زيد لكانت مما تعلقت بمفرد
وهي بمعنى عرف قال المرادي وهذا مما اعتمدت فيه العرب
اللفظ ولم تعتبر المعنى اذ لو اعتبرت المعنى لما فرقت
بين علمت ان زيدا قايم وقيام زيد **فاذا** ما في الحديث من موضع
يا عدده وعد ربه وعلم مدة اقامته وعلم سرعة رحلته الخ هي
فيه بمعنى عرف لان الجميع لم تعمل فيه ان فهي مفرد كما يتبع ما له في
البسيط الى جملة في العدد والرب ومدة اقامته وسرعة الرحلة
كلها مفرد من حيث كان كلام العرب وهم اهل اللسان على هذا بلا
اعتداد بقول غيرهم انها بمعنى علم عدد او سرعة والتعلق بالنحو
ابيات يرده بتكلفه لا يتخطى عبر الجزئية وقد ذكر المرادي في لعف
علمت

علمت فاعلمه **وقوله** الحكم هو اثبات امر لامر او نفيه
عن امر كما يشمل زيد مثلا او لا زيد مثلا اذ هو اثبات امر وقف
وليس بحكم وكذا النفي بل المراد ما ذكرته كما صرح به في المقد
مات والضمير في نفيه ليس للامر والا لا يقتضي ان كان نفي فيه
لا او لا كامر بان محمد في درهم ونصبه بحيث يكون المعنى او نفي
امر اخر اذ لا يختص بنفي اخر فان اذا امتنع حصل نفي امر عن امر هو
لا او لا وغيره بهو حكم فتامله واثبات امر لامر حملا كالعالم حادث
او صفة كلما كان العالم متغيرا كان الحدوث وصفا له او عنادا
نحو الموجود اما قديم واما حادث او نفي ذلك نحو العالم ليس بقديم
او ليس كلما كان العالم متغيرا كان القدم وصفا او ليس الموجود
اما حادث او ممكن سلب الحكم او سلب الربط او سلب
العناد فاثبات امر ونفيه يشمل ذلك كله **ثم** الحكم فعل نفسي
وهو ايقاع النسبة او انتزاعها وهو انفعال وهو حصول الشيء في
عقب الفعل كالانكسار عقب الكسر والمعنى انفعال النفس
وتاثرها بوضوح ثبوت الامر او انتفائه له او نحو ذلك
من ضرر او غيره وقيل كيفية اي تكيف النفس بذلك واتصافها
بكيفية صبغ في ثوب عقب ايقاعه في المصبغة او طابع شمع
عقب طبعه بخاتمه والايمان فرد من الحكم يقع فيه اقواله ولذلك
موصل فيه واستعمال فكر وتوجه قلبه الى ذلك بصرف الشواغل
يثاب العبد على ذلك بلا ريب **اما** لا يقال بنفسه يثاب
عليه على القول بانه فعل لانه كسب ايضا كوسائله لا على انه انفعال
او كيفية اذ ليس من كسبه وعليه بما ذكره الشيخ التتائي في
بعض شروحه ان ما يقال لا يثاب عليه يعني على هذين القولين

لا على القول الاول وعلى تفسيرهما بما علم وتبيينهما فما علمه
فإنه حسن **ثم** تقسيم الحكم الشرعي وغيره لا يصح إذ الشرعي
خطاب الله لا يعقل فيه انقسام ولا كسب فالمراد تقسيمه ان الحكم
يكون كذا وكذا وليس مراده انه ماهية انقسمت حقيقتها
وانقسمت الى اقسام **ثم** ان الحكم الشرعي يتعلق بالسنة وهو دا
خلة في الفعل وبالكل الواحد كالحج فلا يختص بالفعل تكرارا
ذهو في العمر وبمكلف واحد كما يختص بالنبي فلا يختص
به المكلفين للترهيب هذا كله تقريب ولذا قال وهل استيفاء ما
يتعلق به الحكم الشرعي في الاصول **قوله** كلفه الفعل طلب
الترك هو تقريب وإلا فالترك فعل إذ هو كف ولذا قال المسكري فلا
تكليف الا بفعل وكذا النهي بصيغة ذروا اترك ليس نهيا بل هو
أمر بصيغة ذا ... مدلوله تركا وعدما فالكل تقريب ولذا قال
محله من الاصول بعد خطاب التكليف ذكر خطاب الوضع الو
ارد بكونه سببا وشرطا ومانعا وعرف كل واحد ذكر في
السبب انه يؤثر في الفعل التأثير الحقيقي لأنه سبب كنفيه نافي
ذلك وفي الشرط تأثيره بالعدم في العدم **ثم** انه حصلت في
هنا ازمنة هنا ربعة في ان الحكم لا يوجد الا بمجموع سببه وشر
طه وعند وجودهما وجود الحكم مطلقا ربطوه بالسبب كالزوال
مثلا وجعلوه مقتضيا له ان انتفى المانع او تخلف شرطه اذ ان السبب
فهو حاكمة ومقتضية بوجود المسبب والشرط لا يقتضي كالحول
مثلا يتعلق الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه
الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له أصلا هذا محصل ما جمعه بعضهم هذا و
محل الوقفة فيه أن يدعي ان الحول اقتضى الزكاة وعند التخلف تدعي

انه لدير

انه لدير او نفي نصاب **اما** الشرط فقد اقتضى لولا ما ذكر كما
قلنا في الزوال انه اقتضى وجوب الظهر لولا الحيض والجنون مثلا فيد
عي انا فهمنا في الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية او ندعي
ان المجموع مثلا او شرط ولا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما
سببا وهما كالشرط وكون ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له
لان الشرع اوجب الصلاة بالزوال فسميناه سببا واوجب الزكاة
بالحول والحق النظر فيه فقد طال بحثي فيه مع فضلاء المغرب
والمشرق فما نجد من يحل الاشكال الا بعد جهد جهيد فيحصل
من جواب الياس الشديد والمناسبة المعروفة عند بعضهم
بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور لان نسبة الزوال الى و
جوب الظهر فلا مناسبة بينهما اصلا لاجل خفاء المعروف وعدم
اطراده نجد الكلام لا يتم كلام الجويني والغزالي والفخر في يختلفون
في ام يسمونه بعضهم سببا وبعضهم شرطا ولو وضح الدليل لم يكن
للاختلاف سبيل هذا وان كان في نحو الحول للزكاة بعضهم يدعي اقتضا
به سيما بنوع علم ليس في ... فلا محل للاقتضاء كمنه لا يكم
في نفيه الاحكام والله الموفق وجعله الحكم العادي مستلزم التكرار
والتجربة ليسبق كل شيء اخذ بل في الحاكم القهري كما قال ... ويعلقه
وانما مستنده تجربة من فلك فليست التجربة شرطا في كل شخص
بالذات بل حصولها ولو بالتقليد **اما** لو حكم شخص او لم يرى ان
ان النار لا احراق به لاحراق لكان حكما عقليا ان الفعل لا ينفي هذا
اذ هو من مجوزات العقول **قوله** العقلي انه انحصر في المنسى
عليه لانه مبني اصول الدين وبه يحصل التوحيد فلا فيد **اما** العا
دي فلا ... خالية **واما** الشرعي فقد يكون عاما او قد يكون

سبب

الى

مستقلا بها لا تتوقف المعجزة عليه مثل السمع والبصر والكلام
لا مثل الوجود ومصححات الفعل من القدرة والإرادة والعلم والحياة
اتفاقا والوحدانية على رأي فإن في الكبرى وهو رأي **قوله**
ينحصر الكل بمعنى أن الفصل ينقسم المقسم الذي الخارج عنه غير
مستفيد بهذا الذكر احتاج الناس للجواب عنه وبيان الخروج عنه أن الحكم
إثبات النفع مثلا أي وجوبه لله يكون اللائق في التقسيم أن قسم الحكم
أن يقولوا إثبات الوجوب له وجوب النفع مثلا إلخ بهذا إنما تكرر التقسيم
للحكم **أما** وجوب النفع مثلا فليس قسما من الحكم بل من المحكوم به
وجوبا واستحالة وجوازا ونظير هذا في العربية لو قلت الكلام ينقسم
إلى جملة اسمية وفعلية فهذا صحيح إذ كل منهما وحده كلام ولو
قلت إن الكلام ينقسم إلى خبر كقائم من قولك زيد قائم وإلى فعل كقام من قولك
قام زيد لم يكن صحيحا ولكنت قسمت الكلام إلى جزئية التي
لا يستقل بالتسمية **وأجيب** بأجوبة منها أنه على حذف مضاف أي
تقسيما للحكم إلى إثبات الوجود وهكذا إلا أن إثبات الوجود حكم
أما الوجوب فليس حكما بل محكوم به لكن إثبات المحكوم به هو الحكم
بتدبر **و**منها أن التقسيم أيضا للحكم وأن الوجوب وكذا الاستحالة
والجواز لكونها أوصافا للمحكوم به وصفتها للحكم إذ الحكم
متعلقه المحكوم به بمعنى كان المحكوم به وجوبا كذا كان الحكم واجبا وكذا
الاستحالة والجواز **و**تقسيم الشيء إلى ثلاثة أقسام كل قسم منها
موجب الحكم وصف يخبر آخر تقسيم صحيح بل أصل التقسيم هكذا
أن يقسم الشيء باعتبار أوصافه الذاتية كالناطق وغيره والعارضية
كالكاتب وغيره والجميع صحيح ووصف الحكم بالوجوب والاستحالة
من أوصاف ذاتية للحكم العقلي إذ لا يعقل الحكم خاليا عنها أو

بنفس



وليس المراد النطق بلفظ وجوب كما توهمه من ليس أهلا للتوهم
مثله حيث قال إن قولنا الله قديم حكم خال عن الأقسام الثلاثة من حيث
لفظا وإن وافق الحقيقة ونفس الأمر لا يخلو الحكم قطعا عن واحد
منها والخلو اللفظي عنه معتبر في الذكر اللفظي كقولك وجوب
القدم مثلا ومنها أن التقسيم للمحكوم به لا للحكم ويكون في الكلام
حذف مضاف أو نقول إن هذا الإسناد بمصدر الاسم مفعول بعد
حذف المضاف تقول متعلق الحكم العقلي منحصر ونخصص
المتعلق بالمحكوم به بقرينة قوله الوجوب إذ الوجوب هو الحكم
المحكوم به وإن كان أصل المتعلق شاملا للطرفين فقد عمم
المراد وعلى نحو هذا الإسناد يكون المعنى ينحصر متعلقه نحو
لما ينحصر عن إسناده إلى الحكم إلى إسناده إلى متعلقه وليس فيه حذف
الفاعل بل على معنى حذف المضاف للفاعل على حذف إذ فهم ذلك أي الحكم
فتأمله وعلى أن بدل المصدر بالمفعول يكون المعنى أعلم أن المحكوم
به ينحصر في ثلاثة أقسام **أما** إن جعلنا أن الانحصار على معنى أن
الشيء بين أشياء كمحمد أن الكلام في الأجناس الثلاثة فالحصر
فيها بمعنى أنه لا يخرج عنها صحيح **و**منه انحصر
في ذنوبي والحصر أسير الأمير في مدينة كذا فلا يلزم فيها إشكال
ويكون معناه أن الحكم لا يخرج عن هذه الثلاثة والله أعلم **قوله**
الوجوب والاستحالة إلخ هذا صادق على الأمور العقلية لا يفيد
الواجب له تعالى والمستحيل عليه تعالى حتى يشتمل التعريف
التحيز للجرم وقوله الأعراض وإنه في جهة وأن الواحد نصف الاثنين
وأن الكمالات واجبة له تعالى وذلك أن الظاهر والمقدمة ليتوصل
إلى إدراج المقصد الذي يجب له أو يستحيل في هذا الظاهر

هذا

وحيث شمل الواجب ما ذكر لم ينحصر في واجب الوجود بل يصدق
على الواجب لغيره مع حدوثه كحدوث الغير كالتحيز فلا يقدح
التمثيل به كما توهم ولا يخرج يوجب خروجه عن القدرة كما يوهمه
من قصر عقله عن ادراك الحق ونظر في كتب القدماء المحشوة با
لتصريح بنسبة هذا المذهب للمعتزلة **قال** الغزالي
في المعيار وظنت المعتزلة بانه صفات سموها توابع الحد
وث وجعلوا من ذلك التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض انتهى
وقال ابو الحسن ميمون بن راشد وجعلت المعتزلة خارجا عن
ما تعلق به تعلق القدرة وان لم يكن قديما وجعلوا توابع الحدوث لا
تتعلق بها القدرة كالتحيز للجرم ونحوه وان الوجوب مع الحدوث
ليس مما يمنع تعلق القدرة بل المانع الوجوب مع القدم بل القدم
وحده لانه لا عدم يسبقه لا يتصور ان يكون مفعولا للقدرة **اما**
الوجوب الحادث فمعناه عدم تعقبه وجود وهو مصحح تعلق القدر
ة على كل افراده التي هي الحدوث او لا امكان معه او كثر هذه ولا
يكون حاصلا في التحيز ما علمه انتهى **وقال** المقترح لو كان
مطلق الوجوب يمنع لم تتعلق القدرة بالاعراض لوجوبها للجرم
بل وما تتعلق بالجرم لوجوبه للعرض اذ لا يقوم العرض بنفسه ولا بد
له من محل بالجرم واجب فيخرج كل الاشياء عن قدرة الله انتهى
فانت ترى هذا التصريح العظيم جهرا على من لم يخرج خيط شمس من ظلام
الجهل التي [illegible] نور الشمس حتى قال ما قال [illegible] مقالة حق
وتحقيق وانه اخذها من كلام السنوسي ايضا من ذكر الوجوب ولو
اطلع لعلم فرق ما بين الوجوب الذاتي والعرضي فرق ما بين السماء
والارض وكونها [illegible] **فاعلم ذلك**

فقد زلت فيه اقدام لم تؤيد بنور الملك العلام **ثم** ان الوجوب
صفة الواجب ان كان قديما فصفته قديمة كالقدرة ونحوها وان كان
حادثا فحادثة ولا يقال انه قديم ولا انه صفة للرب **ثم** الوجوب على
ما للمشهور عند مليلي انه سلب قبول الانتفاء وهو ظاهر كلام شيخ
شيوخنا السنوسي حيث قال فالواجب ما لا يتصور [illegible] صادقة
على الموصوف بالوجوب ونفي تصور انتفائه من حيث وصفه بال
وجوب ولو كان ثبوتيا لقال فالواجب ما تحتم ثبوته واقتصر ذلك
على ان نهاية صاحب الاقدام ذكر في سلوك الحق عن الفلاسفة في نفي
الصفات حتى قال ما معناه ان من عيوبهم جعلهم الوجوب سلبية
وهو نفي قبول الانتفاء والجواز وجوديا مع ان الاليق العكس
لان الواجب اولى من الجواز بنعته بالثبوت فظاهره انه ليس سلبيا و
يحتمل ان الملحظ بيان الحيثية في الجواز والوجوب مع تسليم
السلب في الوجوب فيرجع لما قال السنوسي فتأمل ذا الحق
راشدا **و**اما معنى الاستحالة فهي سلبية ايضا وهي
سلب قبول الثبوت والحكم بها حق كما ان الحكم بالوجوب حق
اذ هما من اقسام الحكم العقلي على الصواب والفرق بينهما ان الوجوب
من حقيقتهما من حيث ان احدهما سلب العدم والاخر سلب الثبوت
ومن جهة المحكوم عليه فالواجب ثابت والمستحيل منفي وثبوت
هذا الحق ونفي الواجب مستحيل كما ان نفي المستحيل واجب وهو
اي نفيه اثبات الاستحالة له فاثبات الوجوب للواجب واثبات
الاستحالة للمستحيل كلاهما واجب **واما** الجواز فهو وجه
للجائز لا غير ولا يصح ان الثلاثة صفة للرب او انها قديمة كما نسبها
بعض لابن التلمساني **قوله** ثم قال امام الحرمين هذه الثلاثة

هل يجد العقل فيمن لم يرجع فيها فليس بعاقل اصلا لان امام الحرمين
على ما قيل به انه اخذ الضروري منها ومراده الجزئيات كتكون
الواحد نصف الاثنين مثلا ووجود العالم وحدوثه واستحالة
الجمع بين الوجود والعدم او العمى والبصر وهذا امر كوزي كطبائع العقلا
منه والخاص و انما يخفى عليهم مثلا بسبب التعبير بعبارة لا يفهمو
نها اما ان يجزم بقولك مثلا والعمى والبصر يجتمعان او لا
ولا يتقاصر فلا يعذر ان هذا ومن لم يدر ان هذا لا يكون العقل
ناعتبر عقله على الحقيقة وفهمه ولا يريد معرفة الكليات اعني
هذه الحقائق الثلاثة ولا الجزئيات النظرية فانه لا يقال لمن يجهلها
ايضا انه غير عاقل وقلنا فلان ابن زكري مراده علم وجوب
الواجبات ومثله ايضا جواز الجائزات وقال الضروري
العلم بلا امكان ولا احالة فهو المسمى العقل بمقالة اذ لا من
يدرك به تنصف كالطفل والمجنون لا يكلف فانه نزاله فلا اخرج
عن معرفته لا العقلاء ومجنون لا ينصور ذلك لان على الوجه المذكور
قبل وقوله في العقل على هذا اي في العلم الضروري يجوز بان
الاقسام اذ هي الة ينتهي اليها البرهان اذ البرهان لا يتضح حتى
ينتهي للضروري وهي العقل قبلا نشهد به العقلاء فهذا موهمة لجهلت
كانها ظهرت لتحصيله وقيل في العقل بالضرورية مجازية كافتقادها
ذكرناه وقال على قول الشافعي ان العقل آلة نورانية بها تمييز
الاشياء كالنبراس في الزجاجة او من هو والكلوفية مجازية ايضا
وقيل ذكر الفقهاء وغيرهم من علماء الاسلام وغيرهم في العقل
اقوالا كثيرة منها اهل هو جوهر او عرض الى غير ذلك وذكر
بعضهم انهم ذكروا امرا لا يتحقق حقيقته ابتداء وهو انه هل هو اسم

جنس

11

جنس او جنس او نوع اقوال وقد يقال قبل في اعتبار ذلك لا حد
لهذه الامور وجوابه ما كان ينفع لنا في درسنا الفقه انهم قصدوا
حيث للعقول تفاوت العقول وتفاوتها وعليهما ينبغي انه اسم جنس
او جنس فعلى التغاير العقل اسم جنس متواطئ في معقول كالرجل
مثلا مع استواء فيه استواء يقتضي لا تشتر الحد جميع صفا
ت النفس بحيث كانت العقول صفات به لا تفاوت فيها تساو
ت في الماهية ومعناها اسم جنس يشمل افرادا لا انواعا ولا
كان جنسا وحيث قلنا انها متفاوتة فهو كمجموع على متبا
ينات في النوعية والحقيقة كالحيوان مثلا فيكون جنسا مقولا
على كثيرين مختلفين بالحقيقة هذا اعتبرها ذين القولين وهما
لا يقال بانه جوهر او عرض فيكون الثاني لا يدل على الحد غيره لا على ولهم قول
انه العلم الضروري بجواز بان الاقسام وعليه عبر الامام بانه نوع
من العلوم وهو معنى القول الثالث هنا انه نوع من العلوم بلا علم
ذلك ولم اره مسطورا ولا وقع مذكورا في هذه الهدية ولا متمسك لعن
الجهالة وقوله ما لا يتصور انما شرح الواجب ولم يشرح افراد
الاقسام التي هي الوجوب والاستحالة والجواز اما لان تعريفها
يخفى على جلهم لان معرفة الصفة وحدها ادق من معرفتها
مضافة لموصوفها وان صح تعريفها مستقلة لكنها كما قال لو
مصادر لا تعرف تعريفا يكشف عن حقيقتها ايضاحا كان تقول الوجو
عدم تصور النفي بالا وصح منه الواجب ملا ينبغي كذات الله وصفا
ته فانك مضافا اوضح منه استقلالا وليس مراد العلماء انها لكو
ن مصادر لا تعرف حتى يرد البعض عليهم بتعريف الفقهاء الزكاة
والفهم والفراغ وغيرها الكسطا عرفه ويحتمل انه عد التعريف الواجب

وتغايرها

هو معنى الجواب

لا ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه مع معرفة أعني
المشتق بالمطابقة فيكون تعريفه به تسلسل بخلاف لو عرف المشتق
منه فليس فيه الا تعريف شيء واحد **و** الوجه الاول أظهر وعليه
تنبني الفصل برمته انما يذكر الذات الواجبة وصفاتها المستلزمة
للوجود فلا اشتغال بتعريف الوجود ولا استمداد لم تتسق العقائد
في نظمه وسلكه **و** هذا ان تيسر ان شاء الله تعالى **قوله** في حد
الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه لفظة يتصور بالبنا للنائب لان
الفعل متعد واصله وجود الشيء او تصور عدمه يعني حصلت
الصورة فلا يتصور النفي او تصور عدمه فلا حذف الفاعل
قيل يتصور عدمه والعدم متصور لان ذهاب لانه لا يتصور هو في
الواجب عدمه اذ حقايق الاشياء معقولات الوجود وهي معلومة له
ها عدمه **ثم** التصور وان كان عاما يطلق على تصور المفرد وتصور
الحكم الذي هو التصديق كما ذكره شراح الرسالة الشمسية والمراد
هنا احد الاطلاقين وهو التصديق الذي هو الحكم بالمعنى ان الواجب
هو الذي لا يصل العقل بدليله التام الناشئ عن النظر الصحيح الى التصو
ولعدمه اي الى التصديق بعدمه وعدم الحكم بر بعينه فله معنى
انه لا يرتفع ولذا قال اليزكري رحمه الله تعالى
× وواجب قضية امتنعا × نتيجة ليه عقلا ان يرتفعا × باشار الرحمن
بالحكم لا بالتصور بالمعنى الى الصفات فلا حكمها والتصديق بها
لم يثبت له لا ان يرتفع فيحكم بان له الكمالات ولا يصل العقل الى ان
يحكم بان ليس له الكمالات وسواء كان مدلول الصفة عدم كذا
او ثبوتا او وجودا فإن حكم الكل لا ان يرتفع فلا يخرج القدم وما بعده لان
حكمه ايسلب عن الله انه يقال السلوب واجبة له ولا يقال الصفات

تصوري

له

٢٢

له فلم يرتفع حكمها لا ثبت الحكم عليها بان ها لله على حسب
ما هيتها العدم منه والمعنى عدمية هذه الامور ثابتة
له او حقيقة هذه الامور ان ما ثبت فعبر بعدم الوصول الى
المعنى وانما قلنا ان مراد الشيخ الاحكام مع ان لفظ التصو
وكذا هو في المعجزات لوجوه منها انه يلزمه كما قيل خروج السلو
ب اذ العقل يكون ما هيتها عدما يتصور عدمه فيخرج من حد
الواجب الفاعل لا يتصور عدمه مع انها واجبة ومنها ان الشيخ
قسم الواجب الى كونه ضروريا ونظريا وخصه باحكامها
وكذا **قد** صرح بذلك في موضع كانتفاء الجرم وكثبوت القدم
لمولانا جل وعز ولم يجعل تصور التحيز ما تصور الفرع بالجهل
ذلك ان مجيء الضرورة والنظر في المعجزات كالحجارة والقدم **و** منها
ان المعجزات ليس منها ما لا يتصور العقل بل هي كلها متصورة
وحكمها منه المتصور ومنه الغير المتصور وحيثما قال لا يتصور
انصرف الى ما يقبل ذلك وهو الحكم ما الجرم **و** منها انه عرف الواجب
من حيث وجوبه لا من حيث ما هيته ومن كونه قدما مثلا ما هيته مثلا وعدم
فلم يحد الغير مثلا لما هيته العدم منه بل حده لوجوبه والمعنى ان
وجوبه لا يعدم وهذا من نظائر من حد القادر وحده من حيث القدرة
لا من حيثه انه ذات ومن حد الابيض حده من حيث بياضه لا من حيث
انه زيد او حائط فلا يهمه في وجوب الصفات للموصوف بها الذي هو
حكمها لا يعدم وان كان في الصورة حد العرض الذي هو الواجب
بحقيقة الواجب ولم يجب له صار تصريحا وحكما ومنها ان اضافة
العدم الى ضمير الواجب توجب التغاير بينهما لان الضمير صادق
على ما هية الواجب وعدمه الخ قلنا لا يتصور عدمها وليس الا الحكم

وهذا ايضا بانه لو قدر على الماهية لكان المعنى ان الواجب بنفسه
ليس عدما فتخرج السلوب بمقتضى ذلك وهو العبارة لا تساعد
عليه اذ ليس المراد انه لا يتصور ان الواجب عدم ما حتى يكون العدم
بعينه كالقدم لان الاضافة تدفع ذلك لوجوب التغاير لغة بل المراد
انه لا يتصور ان يجامعه عدم واضافة عدم له حكم عليه بنفي ان يحكم
على ماهيته بعدم ولم يقل الواجب لا يكون عدما **و** هذا ايضا يبين
و منها انه لو اراد المعهود لقال لا يتصور عدميته فيخرج القدم و
جميع مسائل الصفات لانها ليست عدمية بل وجودية او ثبوتية
وحيث قال لا يتصور عدمه شمل الوجودي والعدمي فالجميع لا يعدم
و منها انه قال في الجائز على سبيل التعريف العقلي ما يصح في العقل
فكانه قال في الواجب مثلا ما لا يصح عدمه وفي المستحيل ما لا يصح وجو
ده والصحة من اوصاف الحكم ولذا قال الشيخ نفسه في شرح المقدمات
لا يتصور عدمه في نفيه والثبوت لانها من اوصاف الحكم وهذا لا
وجه للسعة تعين ان المراد من الاحكام على ان اللفظ اذا كان له اطلا
قات بدلية فاطلاقه على الفرد من اطلاقاته هو مقتضى وضعه فلا يقال
انه مجاز حتى يحتاج الى القرينة كما قاله بعض انه من اطلاق العام و
ارادة الخاص فيحتاج للقرينة بل العام ما شمل الافراد دفعة وا
ستعماله في بعضها مجاز **اما** الموضوع للفرد البدلي فهو كالنك
رة كرجل في جاءني رجل **تنبيه** حيث علمت ان المراد الحكم لم
تدخل الاحوال المعدومة في حد الواجب اذ حكمنا بتصور نفيها
صحيح لانه من قسم الجائز الغير الحتم غيره حكمه للثبوت وليس المراد
ماهيتها التي ليست عدمية ولا وجودية بل المراد حكمها فيخرج
من قوله لا يتصور لانه يتصور عدمها من حيث الحكم ومن فوائد العقل

بيم

يفهم ان المراد بالتصور التام يدل عليه التي يدركه بنور العقل وذلك
ينفي مطلق حصول نفي الواجب بالبال في وهم او خيال او نحوهما
اشكال فان ذلك وان كان تصورا فليس تاما وان تصور العقل ابتداء
نفيه بقوله تعالى تبرأ بدوام ولا يريد ان الواجب متصور العدم با
عتبار هذا الكلام على انا نمنع انه تصور في تصديق عقلي لانه غير
صحيح ومدارك العقل ما طابق الواقع فهو المسمى عقليا اما
القطع وان كان عند صاحبه عقليا فليس هو في نفس الامر عند
من يعلم خطأه عقليا فكيف بحكم هو عند صاحبه على سبيل الفرض
والتقدير لا على سبيل الجزم والتحرير وكذا حيث حكم على شك
او توهم فانه ليس عقليا لان الوهم لان الشك من مدارك لانه لا من مدارك
العقل على ان الصحيح ان الشك ليس حكما وكذا نقله من الاحكام وهذا
كله مبني على المستحيل باحد خارج من الواجب فيه ان يراد
ومنعه عن الحمل على الحكم لا وجه للسعة المذكورة في الواجب بانتهم
ذلك **فائدة** والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه لا شك
في صدقه وابطال الاعتراض عليه وذلك ان العقل يجوزهما معا وهما
مجتمعان في تجويز العقل ايقاعهما مرتبة ومن حيث ان العقل لا يجمع
واحدا منهما بعضه بالبدل والمقتضية للاجماع في الحكم والمعنى
فهما اجتمعا في تجويز العقل اجتماعهما لهما اي الجائز
قابل لهما معا وغايته فلا يكون العقل بالبدل لان ابدلة الجمع وعدم الجمع
في الوقوع ان يكون كاسفلهما الذي هو غاية الجمعية **وفيه**
فان قلت في القدرة انها تعم جميع الممكنات يعني وحيث فبلو
فها بجميعها وعند الوقوع يقع احد الجائزين وكذا في الارادة و
قال بعد التعميم ان الارادة لشيء تنفي ارادة لضده فلا يوافق لا

قال الثاني وقوعا وكذا ايضا هنا بالواو لمطلق الجمع فليست من
المشترك بان المفعول لكلا معانيها والمقام يعين فالمراد
وهو هنا حصولهما معا فيوافى الواو للمعية وحيث كانت للمعية
فالمراد معية نفي وهي من حيث القبول الا في الوقوع لانه جمع
بين متنافيين فلا يفهم ذالك فليس المراد واحد اختيار يدخل فيه
الواجب والمستحيل على معنى لا يصح وجوده في فعله فيصدق
بالواجب او عدمه فقط فيصدق بالمستحيل بل المراد هما فيقولا ومن
استعماله جمع المتنافيين يعلم انه ليس المراد وقوعا وبه ايضا
يبطل شموله الواجب النظري كما لعدم يقدر العقل نفيه فاذا قلع
الدليل نفيه اذ ليس ذالك من عمل العقل بل الوهم والله الموفق وأما
شموله على نحو ما نسبوا للواجب فقط او للمستحيل فقط على جعل
الواو بمعنى او فان الذكر على خلاف ذالك اصلا فلا يذهب اليه الا بقرينة
لو كان مصححا الكلام فكيف والحمل عليه افسده قوله
اما الشرع فقد تبين انه اختار الخ يعني ان ما يجوزه العقل من تعذيب
المطيع وتنعيمه قد حتم الشرع تنعيمه واخبار الشرع بوقو
ع احد الجائزين تحقيق لجوازه لان شان الجائز من حيث القبول وقوع
احد طرفيه مثلا وجود زيد وعدمه هما جائزان في العقل ولا يحصل
الا احدهما ولذا الذي قال المقترح وقوع احد طرفي الجائز
تحقيق لجوازه لان الوقوع دليل الجواز فلا يتوهم هنا ان الشرع خالف
العقل بل اخبر بوقوع احد الجائزين حيث في ضمن ذالك فلا يفهم
هذا فانه محل زلل لمن لم يتامل قوله ويجب على كل مكلف شرعا
الخ اي يجب شرعا على من كلفه او يجب على من كلفه شرعا فهو للحكم بهما
اولهما وهذا الوجوب احد اقسام الحكم الشرعي اذ هو شرعي والو

والوجوب الذي نحن في حق مولانا من الصفات هو احد الاقسام
الثلاثة السابقة اذ هو عقلي ولما كان الوجوب السابق المحد
ود شاملا للمقصود وغيره وذكر توطية لتنزيل المقصود عليه
عكس المقصود الذي هو بعضه والتعبير بالمضارع لافادة الاهتمام
ان اذ هو لصلاحيته للاستقبال يفيد الاستمرار ويكون شرعا
عايد على الوجوب او التكليف احتمالا ان ذكرهما المقترح وغيره
في عبارة الامام التي كهاذه وعود ها الوجوب يكون تنبيها لمذهب
المعتزلة القائلين بانه واجب عقلا لئلا يلزم الدور وبعض افعال الرسل
كما هو مبين في المطولات فحمله عليه اقيد وحمله على التكليف
اذ التكليف لا يكون الا شرعيا وهو منصوب بنزع الخافض وتو
قفه على السماع يصحح في المشهور والنطائف لا تنزه عن الجرى
على السند وغاية وجعل نصبه على تمييز النسبة وان لم يصح
تحويله هنا من فاعل او مفعول ونظيره امتلا الاناء ماء على ان ايمة
العربية جعلوا النحو لا لازما الذي يكون بالفعل فيه فاعله فيقدر في
امتلا الاناء ماء ملا الماء الاناء ويقدر هنا في كلام المصنف اوجب الشرع
معرفة الله فاعلمه قوله ان يعرف ما يجب وحقيقة المعرفة
معروفة وبقوله عن دليل اخرج الجزم المطابق لا عن دليل وهو التقليد
وصاحبه المقلد قوله لا بمعرفة ذالك لا يكون مومنا
الباء سببية فالمعرفة سبب في كونه مومنا ان كانت هي الايمان
وهي من نمطها ان بالفرق يسمى فاد ربما يشكل جعلها سببا
لانا لم نجعلها سببا للايمان بل جعلناها سببا للتسمية بانه مومن
وان كان ظاهرا حرف النفي التابع للمعرفة فهي ظاهرة في السببية
للايمان نفسه اذ هو نا بعها فعلى ان الايمان المعرفة وهي جزء الذهن

ابي بالعقل

فعلا او انفعالا او كيفيا فيأتي الخلاف في الثواب على الايمان وعكسه
مع ان الثواب على الاسباب **غريبة** حيث ضعفت
المخالفة لم يقطع بنفي عفو تتمة بالموافقة وحيث عظمت او
قطع بذلك ان الاسلام يجب ما قبله الذي هو ان الشرك لظلم عظيم وذلك
بعظمة العقاب الذي هو الايمان ابن اعظم منه في الدين فلا يشبهه
التوبة من ذنب غير كفر لعدم مساواتها للايمان وان تكن من ذنب الانسان
الكفر وذنب القريب ليس كالعبد اذ يعاقب عن ادنى شيء لمنزلته
قربه **فالوزير** مثلا مع الملك على القصر يرى ويتحقق الحرير والعلا
ح بعد ما ليس بصلاح ويقابل بالسماح فكم من الفساد سروا التعـ
ن لاحكام في العالمين **تنبيه** علم مما ذكر ان الغافل
والشاك والمتوهم كافر بالاجماع كانهم حكموا بنجاة العارف والخلاف
في الجازم فلا دليل لها على ان الخلاف في كفرهم وقد ذكره الكاتب في وسط
تد **فائدة** من هذا النمط ما نص عليه في كتاب ما
نع سؤال الشيخ احمد بن عيسى وغيره عنه من فقهاء بجاية فيمن نشأ بين
اظهر المسلمين وهو لا يعرف الايمان من الاسلام ولا الرسول من المرسل وكذا لا
يدري معنى كلمة الشهادة الا انه يقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته
هل يحكم له بالايمان والاسلام ام لا **فاجاب** بان الكلم بانه لا نصيب له في الا
سلام نصيب وما يحكم له بالايمان ولا بالاسلام وحكمه حكم المجوسي
في جميع احكامه الا في القتل لما ظهر الشهادة ونقل هذا صاحب المعيار
والونشريسي وزاد لا نكاح له ولا طلاق فان علم هو وزوجه الشيء ا
يقع وصح عقده عليه ولو بعد سنين ان سابق لعدم صحة عقده الذي هو ملكه
فلا يصح رفعه الذي هو عقد هذا كلامه بمعناه **تنبيه**
ما فرضه علماء بجاية من هذا الذي حكموا عليه بحكم المجوسي انه

نشأ

نشأ بين اظهر المسلمين وتصور فيه هذا الجهل يعلم ان من نشأ
بين اظهرهم فتصور فيه هذا الجهل لتقليد اذ هو ارفع رتبة من
ذلك فلا تختص المقلد بمن نشأ في شاهق جبل كما قاله التفتزا
زاني قائلا اما من لم ينظر في ملكوت السموات والارض فهو عاص
لا مقلد وكلام التفتزاني اما معترض بهذا المنقول عن فقهاء بجاية
وغيرهم بالمشاهدة التي نراها فيمن معنا وفي اهلنا وبحضرة
اهل العلم وما وصل الرتبة التقليد من الطلبة فكيف بالعوام **وقد**
رايت عواما يعتقدون الجهة ومن انكر وجودها فقد جحد الضرو
رة ويعتقدون ان تاثير الجسد وتاثير الاسباب حل قال الشيخ السنوسي
ما نصه رزقنا الله منها رق **فمن** ابتلي بالخلطة فيعلم من عرف
بكثرة الصحبة والاتفاق قيل انه لا ذكرى ولا نظر من هذه الامور التي
لا تحمد كيف يصح معها ما قاله التفتزاني رضي الله عنه ان كل من
المقلدين **واجاب** عنه بعض علماء من كثر بانه لعله شاهد
اهل بلده قلوبهم صافية من التخليط عارفة بمدارج التعقد عالية
عن درجة التقليد فلا يحكم حكمه قوما نشأ هو بينهم من خلاف ما قال
فان احمق الناس من نزل تفقيه لغيره والله المستعان وقد
حكى كلهم من الاشعري الى زماننا هذا من العلماء عصيان المقلد
وكفره وقد **قال** الشيخ السنوسي رحمه الله ان القول بكفر
المقلد يلزم عليه تكفير عوام المسلمين والصحيح عنه كما سيأتي
فانت تراه فرضه انه يستعد عن كفر اكثر الناس الا العهد الذي في شاهق
جبل فهو مخالف لهؤلاء كلهم او انه حكم على ما شاهد فلا يتعدى حكمه
من لم يشاهد فلا يكون خلافا لما قاله غيره وانما اطلت الكلام
في هذا وان تنبه على فائدة وتنبيه وذكرت له بفتيهات وظهر فائدة

كان البعض يظهر ان يجعل كلام الشيخ التفتزاني قيدا لما ذكره
وغيره وقد علمت سقوط كلام التفتزاني وبالدليل **قوله**
على نظر في دينه في الكبرى النظر في معرفة التوحيد لبلبه **قوله**
والى وجوب المعرفة الطول الوجوب فقد خالفه العوام انه ليس
بشرط فيتفرع عليه عصيان المقلد كان لحط الواجب عاص
والتفصيل بين القابل وغيره على عدم الشرطية ايضا اذا انبنى الاول
واعني القابل وغيره سواء لتجويز تكليفه مما لا يطاق ووقوعه
وانه مطلق **و** الدليل العقلي نظر الله كل احد والقابلية حاصلة
لكل احد وفي الثاني نظر وغيره قابل الفهم فلم يجعله عاصيا
ويدخل تحت الوجوب العوام لانه شرطه وعلمت ان المقلد ليس
بمومن اصلا يعني كافر لقوله اصلا ولهذا بالله فوقى العصيان و
زقوله وقد اكثر بعضهم ولغوله **و** ا سنستشكل القول بكفر المقلد
لانه يلزم عليه تكفير اكثر عوام المسلمين بل لا يحصل فانه ليس
بمومن من حمل نفي الكمال المذكور مع ما قبله ودل على انه منزلة بين
منزلتين اي للقائل بعصيان المقلد والقول بكفره موجود محمل عليه
قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد يعني كما يكفي بان نسقطه معه
المواخذة بل هو مواخذ اما بالمعصية او بالكفر بعد تقرر ح
[illegible] علبه والخلاف فيه في الاخرة لانه في الدنيا ملتفتهم [illegible] فاين يمعا
ملة الكافر وعكسه الخلاف في المعتزلة فلا نفي المواخذة في الدنيا
اما في الاخرة فهم مخلدون بشهادة قوله صلى الله عليه وسلم كلها
في النار الا واحدة الحديث ذكر ذلك ابن عرفة في هذا يليه **قوله**
جمهور اهل العلم نارغه اهل بلاغة في هذه المسألة لا من ذكر
وغيره بانه يعم والمتكلمين كما شملته عبارته من الفقهاء
والمحدثين

والمحدثين بعض الجمهور وان صح في البعض فيلزم بسبب هذه
المسألة اخرجه اهل بلاغ **قوله** وذهب اكثر الجمهور
الخ وهم القايلون بعدم وجوب النظر فيتفرع عليه الاكتفاء
بالا يحصل وفي المقلد كامل الايمان في نحو عن الطرفان يعني
اقوال ايمانه بلا عصيان وعصيانه كقوله التفصيل بين القابل
للفهم فيعصي دون غيره **واما** كمن بلغ امام الحرمين وعنده من
لها ان زمانه بعد البلوغ مومن او كافر بلا النظر وعدمه ومن قصر زمانه
مومن او مختلف في كفره بلا النظر وعدمه ايضا وداخل من القولين في القسم
الرابع الكفر **ثم** ان كلام امام الحرمين هذا منهم من اوله ومنهم من
لا **و** سبب الاحتياج للتاويل انه في القسم الثاني حكم بالكفر اتفاقا
فيحصل منه كفر المقلد بالاتفاق وقد علمت بيه ان فيه اقوال فيلزم ان فيه
لا جزم عنده وهو الحاكم بالاتفاق **و** اما المقلد ففيه الخلاف المعلوم بلا
بنا فض امام الحرمين عن غيره **وقرا** قال الشيخ هنا هو بين الاخر نعم
ولو بالتقليد ثم بعد اخراج المقلد بيقى قوله الجزم بقيد غالبا
الذهن عن الايمان وعرضه الذي هو الكفر ولم يعتقده من الشك وا
خوانه فيحصل ان اقسام الاربعة فيه ابطال التناقض وكفر مقابله في
القول والايمان والخلاف في مقابله في التفصيل مع خلو الذهن عن
الكفر بين فيخص كلامه في الصغرى بما قاله في الوسطى من تفسيره لكلام
امام الحرمين بما ذكرته وحمل الانفصال في خالي الذهن عن الايمان وضده
الذي هو الكفر وما في معناه من الظن وما يشبهه وان ارتفاع الاضداد
ذات الوسايط صحيح كرفع البياض والسواد بفعل الجسم مثلا و
كذا هنا بيقى الذهول والغفلة فلا يشكل بان المحل القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن ضده فتامله ويحتمل جعل نا وليه في الصغرى

بخلاف الوسطى فيشمل من كان معه ظن بطلان معتقد الضد وذ
لك الظن ونحوه حال الذهن فيخرج من القسم الاول ان يعتبر فيهم ايمان
من تقدم منهم مع طول الزمان وكثير ممن يتعقل لا اشكال فيه
وايمان من شغل الزمان اليسير بالنظر وغلبه فيمن لم ينظر فيدخل
في القسم خالي الذهن ومعتقد الضد من لم يف معناه فيكون مومن
في شغل الزمان اليسير وعلى خلاف فيهم ان لم يشتغلوا ان يحمل معنى
ايمان معتقد الضد ونحوه بالاتفاق والاختلاف في القسمين الاخيرين
على عدم مواخذتهم بالكفر كاهل الفترة لقصر الزمان فيعتقد وربما على
انهم مومنون فتامل هذا المقام بهذا التلخيص مافيه من تكلف هذا المعنى
من رواق وموكم بتاول جعل قوله ظن بطلان الكفر نقلا لكفه الثلاثة وا
خلافا في الاخير فما لم معه جزم فيكون المقلد عنده كافرا بالاتفاق
او حوته في القسم الثالث وكون مضى زمانه ولم ينظر فيكون خلاف الذهن
يقتضي قتله لحكاية الاتفاق وقد مضى ان جمعت اقوال الطرفين
كانه القول بالكفر و لذا لكن لما حكى ابن عرفة الخلاف في المقلد في
العقايد او في الدليل قال انه بعد ذكر المطلوب وهو الدليل الجملي
الذي معناه انه المعجوز عن تقريره وحل شبهه لا التفصيلي المقدر
عليهما فيه مانصه في ايمان ذي التقليد فيهما مع عصيانه او معه
ثالثها كافر وعزو القول بالكفر هنا ما يدل على انه فهم منه فلا المجاز
الذي هو المقلد وكلام الشيخ هنا فانه لم يجزم بالثاني ولا بالثالث بل على القول
دليل لعدم الجزم فتلخص في كلامه الجزم فيما اتفق على ظاهره او تاويله
بمن كان عنده كلا الايمان وكان يصلي كما في الوسطى او تاول بمن كان عنده
ظن الايمان انه نصفه بالضد كما هو ظاهر الصغرى مع احتمال ورود ما
في الصغرى لما في الوسطى كما سبق كلام الا مستوفى **فتنبيه**

ظهر لك

ظهر لك من كلام ابن عرفة ان التقليد في الدليل كالتقليد في الصفا
ت **فان قلت** اذا كان التقليد فيهما مذموما وكان طريق العلم
الى ابا حد والا كثر انه من اقوال المشايخ وعلى ما ذكر يكون المحمود
من لم يقلد احدا ان كان الا ممتنعا **قلت** يجاب عنه
بما ذكره الشيخ في القصيد وحاصله بضرب مثال لمن اخذ عن غيره ويفهم
عن التقليد او صار على بال هو لو اجتمع الناس على رؤية الهلال ابتداء
رجل فتبعهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات فمن راى الامارات ولم
ير الهلال يقلد فيه الذي يهدي مقلد له ومن لم ير العلامات اصلا فكذلك
فالاول مقلد في الدليل والثاني مقلد في الصفات ومن نظر مع الراي
حتى ظهر له بالعلامات الهلال فهو العارف وان وصل الى معرفته
بالتقليد فالتقليد المذموم الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزايل
بدليل ان من راى الهلال الوسيط عنه لغيره فذكر تبين له بيان كذا فانه لا
بل ربما يستغني عن استناد النقل لمن راه قبله ومن لم يره بقول راه فلان
مثلا فتامل ذلك فانه عظيم الموقع **فان قلت** من ابن يوخذ
من كلام الشيخ القول بالشرطية **قلت** من القول بكفر المقلد
ومن قوله وقد ذهب عنه الجمهور الى ان النظر ليس بشرطها فيه فيعلم ان من
الجمهور من يقول بالشرطية لا لكنه الجمهور نفي الشرطية والجو
اب بينها عند الجمهور لكن بعض بالشرطية وبعض بالوجوب
دونها نظرا ان الشرط كالفعل والظاهر للوجوب وان اراد الجامع
الشرط فكذلك ايضا فلا ينافيه والنظر قد تقرر انه من اضداد العلم
فلا يجتمع نظر مع علم فكيف يكون شرطا لها واجيب بان تسميته شرطا
مجاز لمكانه العدم عند عدمه فهو كالشرط في هذه الجملة وان لم
يكن شرطا حقيقة **و**اجيب بان ثمرات الشروط تجامع المشروط

فالنظر ثمرة العلم كالتطهير ثمرة الطهارة كما لا يحصل الا
بها ان الا بعد نظر ولم يخرج عن نكارة قوله والعمل الذي يدل عليه
الكتاب والسنة الا الشيخ هو حاكم مشترط على نهاية اقدام
لمختلفين في النظر فجعل شرطا انه هو ان السمع تكرر فيه الامر والامر
المطلق كما سيأتي وقد تكرر فيدل على الوجوب وبعض الشراطين محتملة
لعدم ما لا الامر عليهما لعدم التلازم بينهما قوله
وقد عزى ابن العربي القول بانه تعلق يعري بالتقليد الخ مذهبه
ومن بعينه المنافق لاهل السنة على انه لا يكفي وانما كانت الضميد
بمة لا ان القول به سافهما اضعيف لا من لنسبح حفظه لم يعيه
قوله في كتابه المعنون له كتاب الصغرى والكبرى ومنه
نسب في عقايد اهل الغرب قوله لا يعلم ضرورة ولا الهداية
الخ نسبتهم الحجة على كل قسم منهما يعني لا يكون من تعلقا
ما يدليل احتجاجه لانه لو كان مما دركه كالزكم جميع العقلاء على الفرق
ورده ونوضعه السبب قلب كل جو على انه لا ... مكلف والعقل
كونه مفيدا بينتظر ولم يتلا ... اما وقوعه لاحاد الناس
فلا مانع يلبس العقلي وقوعه لا عمومه ولا اعتماد عليه واما
التقليد فكان من احتجاجه بقوله لو عرف بالتقليد لما كان فوق كل
واحد من المقلدين الخ توهم وقوعه مع انه واقع بالمشاهدة
بالمعنى الا كتفاء به ولو لاحاد الناس قوله ولا يجوز ان يكون
العلم لم نقله الية جعنه وهو لم يعرفه كيف يعلم ان الخبر خبر فيعتبر ان
العلم لا يكون لم نقله لما ينبني عليه العقل الخ لانه المعجزة كالوجود في
العلم ونا بحيث تعلقه لما عن هما كالسمع والبصر مثلا فلا دافع
فيهما لمن لم يعرفه الخ قوله ورسمه انه الفكر هو حركة

النفس

النفس في المعقولات والتخيل حركتها في المحسوسات
قوله المرتب يشمل الموصل للتصور كالموصل للصفات والى
حكمها كالموصل للتصديقات لا ان الجميع يطلق عليه علم ...
فال على من بين بعض اهل العلم ولعله الترتيب يخرج التعريف بالعلم
... فيشمل علم المفرد والمركبات التعريف بالمفرد ولعل هذا
مذهب له قوله على نحو مخصوص على قانون اهل الادلة من تصحيح
الصورة والمادة فلا يكون من فاسد الصورة كجزء بين او سالبتين
او قضية واحدة ام فاسد المادة تمثل احد التوكيد بالصورة الترتيب
كتقديم الصغرى على الكبرى والهيئة وهي اتحاد المحمول او
لموضوع او غيرها الى المتوهم منه الاشكال الاربعة والمادة
ذات القضية تكون صادقة او كاذبة نحو العالم متغير وكل متغير
حادث و قول المجسم الاله قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جرم
والقضية الثانية كاذبة وفاسد الصورة غير معتبر بخروجه عن
القانون وفاسد المادة فيه قولان الصحيح انه نتيجة وانه معتبر كان
المعتبر في الدليل كونه متى سلم يستلزم قولا آخر و كلام ابن العربي
هنا محتمل لان قوله بعض اهل العلم ... دليل والفكر بدليل قوله بطلانه
وقال به علما في العلميات هو كالاعتقادات وغلبة الظن في المظنونات
يعني كما يعطيه ... الخ ... يخرج فاسد المادة او باعتبار
ما عند ناصب الدليل فيشمله والتعبير بالصورة والمادة فيما
حكى اصله في المحسوسات كالخشب مادة السرير وحصول الهيئة
في صورة والمادة فيها سرير بالقوة وهو في الصورة بالفعل والما
دة والصورة هما علتان للشيء ... بعد الا علته وهو الفعل و
غايته وهو انه يجلس عليه ومادته خشب وصورته ...

العقل الرابع ثالثه عند اهل الحق كغيره مما تقدم على وجه التأثير
قوله لو عرف ذلك بالضرورة لادرك ذلك جميع العقلاء بناء
في وجوب استواء العقلاء في الضروريات فلا يسع السفسطائية مكابرة
وروجاحدون للضروريات اجاهلون بها وهو على احد القولين كما
ذكره التفتزاني في شرح ابي سلمى الهروي رادا الضروريات و
هو فاسد على ذلك كما ذكر الشيخ في شرح مختصر المنتهى قال لا يجوز
ان يخلو الله العقل ولا يخلون شيئا من العلوم الضرورية كالسفسطا
ئية والسمنية انتهى بهما ثوابا وجعلهم عقلاء وكاد رادا للضر
وريات ينبني على قول التناكوعي ان العقلاء الة اولا ان العلم الضروري
كما ذكره امام الحرمين فلا يتصور العقول فانهم عقلاء ورادا على ضروريهم
لانه في معنى عقلاء لا عقلاء وهو جمع نقيضين فتامل ذلك تدركه
والله الموفق بفضله **قوله** لو عرف بالتقليد لازم التلازم
على قاعدة التلازم ان نقول لم يعلم يعني لو جعلنا التقليد طريقا للا
ستدلال يوصل الى العلم باستحالة الوصول ثنتان مذكوران
التقليد معتبر وهذا مثال اللازم ان يستلزم الملزوم **امثله**
التناقض في نفسه فلا يحصل لازما كعدم ترجيح قول واحد من المقلدين
بلا مرجح او تضاد اقوالهم بانه ان ثبتت فيهم تيسر لنا استلزام التقليد
لم يحصل اللازم مجرد لما قررناه ويحصل الترجيح والتضاد بيان
الملازمة المحتوية على الكرمير ان نسلم يحج التقليد لدار المقلد
بين محالين اما ان ياخذ بواحد دون مرجح عنده لفرض تقليده فيقع الترجيح
بلا مرجح او ان ياخذ باقوالهم كلها وهي متضادة فيجمع بين الاضداد
فيعتقد مثلا ان العالم حادث وقديم بقولي اهل الحق والفلاسفة وحينئذ
انتقض في الاستدلال بطل كونه طريقا الى العلم فمعنى قوله لو عرف

بالتقليد

بالتقليد اي لو جعل في المعرفة بالدليل التقليد او لو جعل
التقليد معرفه لم يعرفها الا معناه لو حصلت المعرفة بالتقليد
لم يعرفها **قوله** لا من لم يعلم كيف يعلم ان الخبر خبر افتقار
الكل للزوم الدور اي لو علم الله بخبره لتوقف معرفة الله على الخبر
والخبر لا يوثق به ما لم يعلم انه خبره فيتوقف الخبر على الخبر ولذا قال
من لم يعلمه كيف يعلم ان الخبر خبره وهذا في صفات الفعل كما
لغيره لتعدد دليل السمع في غيره والله اعلم **قوله** وهو اول
واجب وسيلة ان اشتغالا او اداء والمعرفة اولية قصدا وخطابا
قوله معلوم بالضرورة هو على سبيل المبالغة وتحسب
ما نافت به من الغرائب ولا الزم كفرهم فالاتعب والتقليد يكفي
مع ان الغافل لا كونه بشر واتراك حمر وتحقيقهم الا من ذكر ملقا علم ودين
بالضرورة كلام **قوله** الحق فرق بينه وبين الصدق بانه
في الادلة والمذاهب والصدق في الاقوال وبانه يكون الواقع
والحق يطابقه الواقع يعني نفوه الحق يحصل الايمان به انبه الواقع
مثلا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم ووقوعها حق لعلمنا بتواتر تكون
تكون مشاهدة لنا لو توقعها بطلت موافقتها الاخبار ونقلها حتى
يصير اليقين الحاصل بالمشاهدة اضعاف يقين حصل لنا بالاخبار
الصحابة وهم حرا بنا من ذلك بالنجي يوثق بكميتهما لا ابدا فلا تنبه
كون الحق مطابقا ومطابقا عليه **قوله** فلا بد اصله
في الاثبات بينه الا من عرف وتعدد نفي في وجاده الحبل بدا الى
متفرقة فاذا نفي العرو والمعارفة بين الشيئين حصل تلازما بينهما
لا ينفك واحد منهما واجبا للاخر وهو تشريفهم والا لا بد يوجب قا
علمه ذلك فان بعض الشيء على تحصيل اولى من بعضه اجلالا **قوله**

بيان

أن يعرف كل مسألة الى قوله يجد زعم دليل علمه فذلك داعل
يجد ضمير الاعتقاد ودليل مظان الى علمه وذا الاشارة را
جعة الى المعتقدات او كل مسألة ويحتمل ان يا علمه علمه وذا
شارة كما سبق ويحتمل ان يقرا علمه فعلا ماضيا وفاعل يجد ضمير
الاعتقاد وضمير علمه يحتمل للمعتقد وذا تشارة للدليل او للضمير
للدليل او ذا شارة للنظر **قوله** ويجب الاختتام واحرى بعدم
القائلية **قوله** وان تمكن مقابل عجزا ومستانف وحكمه
بايمانه مع عصيانه يظهر منه الوجوب دون الشرطية **قوله**
وبناء على اصل الشيخ من ان الكفر هو الجهل او لا يملك المعرفة
او حلت به النفس التابع لها ولانه يقتضي شرطية النظر فيحتمل ان
فوسيرو بعض المعتقدات اولا الشرطية عند الاشعري على سبيل
الكلي فيكون هو القول الاول والثالث قال انه اصل الشيخ ابي الحسن
قوله ان شاء الله لم يجزم به لاحتمال صحة القول بتكليف ما لا
يطاق وبالكون مومنا والشيخ شيخه امام الحرمين جعل المسألة اجما
عية على ايمانه بناء على عدم صحة التكليف بما لا يطاق **قوله**
وفيه نظر لعدم ... من علم عقيدته من التقليد **قوله** على ما السنعي
هو قوله فيضعونه تقديمه عليه ثبتت له صفة الوجوب قبلها و
اذا وجب قبل المعرفة وهي اذا يطاق او ناو بعدها وجب قبل الايمان **قو**
له واما ادعى مبني للفاعل على معنى طلب ان النظر في النا
خير الى النظر وفيه تسامح او مبني للمفعول والى النظر يتعلق بسال
محذوف **قوله** بالقصد يحصل المطلوب وهو الايمان **قوله**
النظر هو الفكر بالدليل وجهه **قوله** ونبهم عليه يعني
حتى يوقعهم فليس تقليدا في الدليل **قوله** تقفو يعني حكما

ظاهرا

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شئون المكتبات

وكذا هو الا ابا الحسن **قوله** ان نسخ احد التيسير والنالث المطلب
وان يعني الى اولا **قوله** وايضا فان المرتد يحتمل انه دليل
على استحباب امهال المرتد فيكون قوله لم يمهل ساعة اي وجوبا
ويحتمل استحبابا ودل على هذا المحذوف بذكر النظير وهو المرتد
ويحتمل انه دليل العلم امهال المرتد مطلقا لا وجوبا ولا استحبابا لكن يعارض
المرتد وكانه يقول ان استحباب امهال المرتد لاحتمال ردته بشبهة
والكافر الاصلي على كفره الاصلي العارض فلا يمهل **و**يحتمل انه نقل
مذاهب ثلاثة الامهال وهي ثلاثة ايام لو قبل يعني لم يتب قتل فيحتمل
او يترجح عليه ولا يلزمه التجديد يعني نظرا يكون منه اذ لا تقليد
الا لو قلنا بالتجديد نقول انه ثلاثة ايام اشار الى المرتد وبعض
عبارته لا ... القولين في المرتد ولم يجب يعني ولا يجب في المشاهير بل
يستحب **قوله** وقد استشكل القول الى قوله بالنهي عليه
تكفير اكثر عوام المسلمين صحيح انه قال تكفير لا عصيان
قوله وذلك مما يقدح الخ ويقدح ايضا قوله صلى الله عليه وسلم
اكثر اهل الجنة البله اي العوام **قوله** واجيب الخ ويجاب ايضا
بانه اذا قال اتباعه صلى الله عليه وسلم فاتباع غيرهم من الرسل اقل فلا
يعترض انه كثيرة اتباعهم في نفع الجميع لانا نقول عين الحظ ويقع ا
تباعهم اكثر ايضا غير العارف من اتباعه صلى الله عليه وسلم وهو جوا
ب نظامهم **قوله** الدليل الجملي ويقال الاجمالي ويسمى به لانتفا
التفصيل اي عرفه الاجمالي هو المعجوز عن تقريره وحل شبهه والتفصيلي
هو المقدور عليهما فيه انتهى وهذا اخص على من انبلاء وعلماء
ويقصر من اعتقاد التفصيلي ما قطعنا فيه كل صفة بدليل ولا اجمل
لنا ما اجمل الصفات في جمعها من حيث تعرض العجز عن التقدير

وعدمه وهذا غير صحيح بل الاجمال والتفصيل وصفا للدليل
لا للمدلول فلا يلزم حصول التقليد بمن تبع فلكلام ابن
عرفة فلا تبع والله الموفق **قوله** فيما قبل الخوض في المدارك
والعلاقات العقلية وقبله بنيهات ان اعلاها **قوله** لامن
احال الله بالعلم اي فلا ينفع التقليد مع تسليم تعلقه وقد يحتمل
الاشارة الى رفع الخلاف بين التقليد لغوية ويسمى كلام اي **قوله**
بما يجب لمولانا جل جعل بعضهم العموم في قوله بما يجب به مرادا به الخصو
ص او مخصوصا بهذا وانشد ما التخصيص التناقض بين المخصص
والمخصوص كل جزء بعده كل على صيغة حكمه كما يناقض ولا تخصيص
في المسئلة لمولانا الذي في البيت وغيرها والحق في المسألة ان الو
اجب منه ما دل الدليل على تعيينه ومنه ما دل على ثبوته دون
تعيين كما قال الشريف شارح الشاطبية رحمه الله يعني ان ما جاء دليل
دلت على ان كما لا انه لا نهاية لها يجب على كل انسان معرفة الواجب
على نحو ما دل عليه الدليل اودل على تعيينه وجب معرفته معينا
وان دل الدليل على اجماله بمعنى ان له كمالات لا نهاية لها وجب ان يثبته
كذلك فيعول بجملة معرفة المعين كل كمال واجب لله بقوله اول ما
يجب اي يعرف الجميع المعين بتعيينه والمجمل باجماله بما
ان الواجب اما عام او المعين بعضه فطولب الشيخ بذكر
المعين فاشار الى انه يعسر ما ذكر **وقال** فيما يجب لمولانا او
يحتمل ان يكون الا اول دليلا على التاء بدل الثلاثة عشر هنا او وكونه
عشرا او لا يتنافى انه من شيء آخر ويكون الكلام قاصرا
على وجوب معرفة قام الدليل على تعيينه بقوله ان يعرف ما يجب في حق
المولى يقتضي من يجب عليه فهو صادق على المعين اي يجب على

المكلف

المكلف ان يعرف ما هو واجب معرفته عليه تفصيلا وهو
نفس العشرين التي ذكرها اخرا ثم ان هذه العشرين بعض كما
لات واجبة لله متناهية وهي التي على المكلف ومنها الواجب
لله اي الثابت وما يجب على المكلف معرفته بلا تفصيل التبعيض
في واجب المعرفة وهي هذه العشرين والمذكورة اولا في قوله ما
يجب في حق مولانا بعضها غير هذا فتأمل ذلك فهو كما هي **قوله**
لذ كمالاته لا نهاية لها يعني السلبية او متعلقة المؤثرة
او بالعقل وعقول البشر كذا شرحه منشأ وليعلم ان المراد
بهذا دليلا على عدم نهاية الكمالات فلا يصح ذكر عدم التناهي
في السلبية اذ ما من نقص الا وهو واجب السلب فلا يسلم انه لا دليل
عليه او انه يستلزم عدم التناهي المؤدي للعجز وهكذا تعلقات
بالمتعلقات لا بالتنيم مع ذلك في نفس الصفات **وايضا**
يؤدي الى عجز العقل عن درك الصفات بل عدم نهاية المتعلقا
ت لا يوجب عدم تناهي الصفات **واما** الجواب بانها لا تتنا
هى في عقول البشر يعني **واما** في علم الله فهي متناهية بينا
نسب المقام ويستلزم العجز عن استيعابها المشعر بالمؤا
خذة بمحض العظ لكن هذا كله ولو قد بما ينبني على استحالة
دخول ما لا نهاية له في الوجود **وقد** ذكر الشريف دليل
قيام الادلة على نفي التناهي وذكر الامام ابن عرفة في شامله ان
السهو فيها وقام على استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود من الحوا
دث لادائه الى التسلسل المفضي الى نفي الحوادث المنفي ببرهان
العقد والتطبيق وغيرهما من البراهين لعله خرج ما لا نهاية له في
الوجود من الواجبات فلا مانع منه **قوله** بفضل الله يعني

ولو لم يتحصل لكلفنا معرفته فلا يقال عليه لصحة تكليف ملا الايمان
ووقوعه على الصحيح **و** في قوله بفضل الله رد على المعتزلة
القايلين بمنع تكليف ما لم ايكا وعقلا وفي ذكره عدم انحصار
الكمالات في العشر من زيادة على ما يرتضيه بقوم من نص
لصغرى وانفصاله في التعبير بالعشر من ينفي عدد الذي عليه
خلافا للمعلولين في تعدد العلم بتعدد المعلوم وكابن الحاجب
جينا في الفرق تعدد المقدور ولعبد الله بن سعيد في كون الكلام
في سبع صفات امرا ونهيا ووعدا ووعيدا وخبرا واستخبارا
ونداء وكه في الكرم والرضى والرحمة زيادة على ما ذكره **و** للفخر
في ذكره في ادراك المشمومات ونحوها **و** للاستاذ في صفة توجب
الاستغناء عن المكان وللشيخ في البقاء على القدرة والوجه على
الوجود وصفة ثالثة سوى الاحد فيما في رد العين الوصف
البصر ثم اعلم ان الواجب في حق مولانا وجوب معرفته شرعا
كالغير في دليل انما ثبت العقل كما قلنا الا كان **وقد** يكون الدليل
شرعيا كالقرآن موصلا في الجاهلين **قوله** وتعد الوجود
قال في الشرح معناه الظاهر انه الحقيقة المقابلة للعدم
بلا يلتبس به وكما لا ينبغي ظهور الخلاف في كونه ضروريا او نظريا
عين الذات او زايدا عليها او التفصيل او انه معنى لكن ذلك كله
مع ظهور معنى انه الحقيقة المقابلة للعدم والخلاف فيما وراء
ذلك لا يقدح في الظهور المذكور ولفظ معنى فهم بكل مجازي
وعلاقته ان اللفظ مكان المدلول فهو مكان العناية به بالمد
لول معتنى به واللفظ لا معتنى به بجعل اللفظ موصلا اليه فهو
معتنى به معنى لا لا اعتناء به بجعل اللفظ وسيلة الفهم منه

واما

واما المفهوم فهو المدلول لكونه من حيث فهمه من اللفظ
بالحاصل ان جعلت نظرك للفظ حتى وصلت للمدلول فالمد
لول معنى اي معتنى به وموضع العناية وان بدات من المدلول
وحصلته من اللفظ فهو مفهوم فهما متحدان وما صدقا مختلفان
حيثية **و** مثل هذا ذكره القرافي في شرح المحصول وفيه ان جعل
اللفظ مكان المدلول لا يكاد تقول لفظ معنى اسم مكان ومصدره
المدلول او اسم المكان اللفظ الذي تقول مكان ولو مجازا ولعله
معنى هنا ليس من صرفه اللفظ الذي هو اسم مكان مجازا فلا يصح
جعل المدلول مكانا الا على القول بان المعاني قوالب الالفاظ
قوله وعد الوجود صفة نفسية نفسا مع انه مجاز علاقته
انه يقال ذات مولانا موجودة وانها لم تعرف زايدا الا انه او وصف
بكونه موجودا لزم التسلسل او لم يوصف بكونه موجودا لزم
وصف الشيء بنقيضه وعلى انه زايد حقيقته او وجوده معروف
وذاته غير معروفة موجب التغاير **و** قول الحال صفة مبني
على مذهبهم في نفي الصفات عن القديم لئلا يوجد التكثير
القدماء وقول البراهمة انه معنى يوجب ما وجد به القول بانه
زايد **قوله** ومنقسم اي من العقل لصرفه على الحال صفة
وكيف بمتكلمين وفي الوجود كلام طويل تستوفيه في كلامي
في مسألة الحال وهي من الحاجة لخصنا فيها ما سمعه الا من
زمن ينفع الدرس مما بقي على البال من هذا العمر مع عدم كتاب
يطالع وان فسح العمر استوفي الكلام على حسب الطاقة ان
زيد عنه هذا **قوله** في القدم الا صح انه سلبي معناه لا
تصحيح لانه زيد عنه فيكون مقابل الصحيح فاسدا او بالصحيح

عمر البيجوري شارح الهاطبية قوله أي ليست معنى
موجود أعني ولا ثابتا لانه سلب فلا يكون مفهومه
ثبوتيا بل عدميا كذا او سلب كذا وهذا في العدم والسلب ثابت
لله بلا خلاف بل ليس بنفي ثبوتيه نفسه يوجب نفي ثبوته لله
قوله وكل من عبارات الثلاث بمعنى اي ما صدقا لا مفهوما
اذ المفهوم متغاير قوله هذا معنى القدم في حقه تعالى
وصفة ويشمل قدم الاحوال على القول بها والوجود بالثبوت الشامل
للحال وللوجودية فالقدم سلب العدم السابق على الوجود اي على
الثبوت الشامل للوجود والواسطة فيشمل قدم المعاني
والاحوال ويخرج عنه قدم السلوب اذ ليست ثابتة في نفسها
لا بمعنى الواسطة ولا بمعنى الوجود مع انها قديمة وعلية الدرك
في عدم شمول الحد جميع الافراد فلو قال سلب العدم السابق
عن الذات والصفات لاجل ارادة قدم السلوب بل القدم ثابت
للقدم ازلا وابدا فلا ينفى عنه تعالى وكذا البقاء وليس فيه قيام
المعنى بالمعنى في جميع الوجوه اعني وصف الوجودية ونحوها
به اذ معناه وصفة الصفة بسلبها عن ربها وكذا السلوب اتصفت
بسلوب لا محذور في ذلك بمعنى نفي الجميع او الوجود لم يسبقه
عدم والقدم لم يسبقه عدم والقدرة لم يسبقها عدم والذات
لم يسبقها عدم فتامل هذا بانه قريب في قريب وقيام المعنى
بالمعنى انما هو في وصف وجودي بوجودي كما سيأتي في ابطال
كون العدم محض وكون البقاء صفة معنى قوله واما معناه
اذا اطلق في حقه تعالى قال المقترح ان هذا المعنى وهو
كون الازل هو الحقيقي وكونه بمعنى نفي سبق العدم مجاز وقال

تلميذ

تلميذ المقترح زكريا بعكسه ولعل اعتبار ذلك على ما عكس
العجز انه بالاضافة الى عرف اللغة اي يكون حقيقة في عرف واخر
يكون مجازا او يكون مجازا في اللغة في معنى القدم حقيقة فيه
في اصطلاح المتكلمين قوله لا تنقضي بزمن لحدوثه وا
لمنقضي بالحادث حادث ووجه حدوث الزمان انه اقتران متجدد
بمتجدد فهو نسبة بين المتجدد بين الحادث ثم متاخر عنهما
والمتاخر عن الحادث حادث وحيث كان حادثا فالمتقيد به الى
لا يخرج عنه حادث بالاجماع او عوضها التقييد بالازل وحادثة
مسبوقة بعدم مثلا ومسبوقة بالعدم فان قلت ما معنى
سبق الخالق على المخلوق ومن اي قسم من اقسام التقدم وكم اقسام
التقدم بالجملة هذه المسئلة صعبة على كل اعتقاد التوهم في التقدم
قلت هذه مسئلة عويصة فيها تشعبات العلم والوهم كان زلقت
سيقيك هنا فرقت بعض السنوية فاقول حصر الفلاسفة
توصلا لعرضهم الفاسد اقسام التقدم والتاخر في خمسة اولها تقدم
العلة لتقدم المفضي على المعلول الذي هو الضوء وهو ليس زمانيا كان
جرم الشمس لم ينفك فيه عن النور والعقل يقضي ان الضوء من الشمس
وليست الشمس من الضوء وكذا سائر العلل كحركة الاصبع فانها
ثم حركة الخاتم متفرعة عن الاصبع علة وهذا الترتيب مما يشهد
العقل به وليس زمانيا بل ولذلك تسمع الاصبع عنده مما يسمع كذلك
الخاتم اذا تحرك الجانب فلا بد ان يتحرك الخاتم في غير ذلك اذ لو بقي
جسم الخاتم في ذلك لزم تداخل الجسمين لان الاصبع كان معه
في ذلك المحل فهذا مما قضى العقل بتقدم حركة على اخرى بلا زمان
وهو تقدم العلة على المعلول ثانيها التقدم بالذات كالواحد

على الاثنين لافتقارهما الى الواحد واستغناء الواحد عنهما
لا كالاول الذي هو علة لوجود المفتاح فبان للقسم الذي قبله وثالثها
تقدم الشرف كتقدم ابي بكر على عمر ورابعها التقدم بالرتبة حقيقة
كتقدم الامام على المأموم او عقلية كالجنس على النوع اذا جعلنا
المبدأ الجنس الاعلى وخامسها ما شهد بالزمان وضبطه في الماضي
كلما كان ابعد عن الان كان متقدما على الاقرب الى الان وفي
المستقبل العكس وذلك كتقدم الاب على الابن وحقيقة هذا التقدم
ترجع الى حصول زمان حصل فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان و
حصل بعده زمان حصل فيه الابن فاذا التقدم بالزمان لا يعقل حصو
له الا عند حصول الزمان وهذا مجموع الاقسام عندهم وما ابان الذي
لاجله الحادث تقدم عدم العالم عليه وجعلوه قديما لانه لا يكون علة ولا
اجتمعا معلولا بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر وبتقدير التسليم
المكاني لا ينافي ازلية العالم اذ العقل لا يحيل كون عالم فوق هذا ال
عالم وهما الزماني واما بالذات فصحيح وهو متفق عليه لان العدم
ذاته والوجود بالغير لمرجح لان العالم ممكن لذاته والممكن لذاته
يستحق ان يستحق الوجود وصح وانه مستحق للوجود انما يكون
من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذا عدمه قبل وجوده قبلية
بالذات ولا تعلق ولا جائز ان يكون بالزمان لانه لا يتقرر الا عند
حصول الزمان فلو كان تقدم عدم العالم على وجوده زمانيا لكان العدم من
لوازم الذي لابد لنا وجود الزمان في الازل والزمان من لواحق
الحركة التي هي من لواحق الجسم قبل قدم الثلاث وهو نقيض مطلوبكم فما
التعبير به باطل واما تفسيركم حدوث العالم بكونه ذاته مسبوقا
مسبوق بغيره فلا جائز ان يكون مسبوقا بالزمان وبتقدير كونه لا ينافي

الازلية

الازلية فعالم جوهر العالم لا ينافي ازليته ولا جائز ان يكون تقدم
الله زمانيا لانه يلزم تقدمه بالزمان ويكون الله زمانيا ويكون الا
زمان زمانيا ويلزم ان يكون الله زمانيا قدم الزمان والحركة والجسم
واذا استحال تقدم العدم بالذات وتقدم الله بالعلية فهو مذهبنا
انتهى كلام الفلاسفة المعترضين اما بالشرف او بالذات
فمتفق عليه ولا ينافي قدم العالم بدوام وجوده كذا قالوا ايضا
اجاب العجمي ان تعبير عن هذه الشبهة بان الحصر
ممنوع تقدم الامس على اليوم فليس بالشرف ولا بالذات ولا بالمكان
ولا بالعلة لتشابه اجزاء الزمان فلا يكون بعضها علة لبعض ولا با
لزمان لان اليوم ان يكون الزمان حال صلاحية زمان اخر وكذا الان وبعضي
الى تحصيل الازمنة لانهاية لها دفعة ويكون كل واحد منها ظرفا
للآخر فذلك محال لان مجموع تلك الازمنة التي لا نهاية لها يكون ا
مسبوقا متقدما عليها فيلزم اوقات ذلك المجموع الى زمان يحيط
به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون خا
رجا عنه لان الظرف مغاير للمظروف ولا يكون خارجا عنه لان مجموع
الازمنة لابد ان يدخل فيه كل واحد واحد من الازمنة فيلزم ان يكون
ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع وخارج عنه وهو محال فيثبت
ان تقدم الامس على اليوم خارج عن الاقسام فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم
العالم وتقدم موجده على عدم العالم منه انتهى وفيه كلام في نهاية
الاقدام مثل ما للعجمي الا انه جعل التقدم الذاتي هو التقدم بالعلة و
التقدم بالمكان جوزان يجعل فيه بالرتبة ثم قال العلة الغائية فلك
خارجة الوجود بخلاف الفاعلية والصورية فانهما مقارنتان للوجود
خارجا عنه ومتقدمة من حيث العلية والمعلولية فلا يجمع هذا الا فيه

غير

ينفعكم في نفس المسألة كشعاع الشمس مع الشمس وحركة
الكم مع اليد فإنهما وإن تقارنا في الزمان إلا أنهما إذا أخذا على أن
أحدهما سبب والآخر مسبب لم يتقارنا في الوجود لأن أحدهما
مستفاد من وجود الآخر فوجود المفيد كيف يقارن وجود المستفيد
المستفيد لا يكون إذا أخذا على أن وجودهما مستفاد من واهب الصور
تقارنا في وجودهما فهنا لم يكن أحدهما سببا والآخر مسببا **قال**
وحصرهم في الخمسة مستحيل لأنه استقراء بيننا لهم لم تمنعون
من زيادة سادس هو [illegible] بتقدم زمان ومن غير انقلاب الى الشيء إلا
واستقبح شيء هذا أما [illegible] كتقدم الواحد فإنه [illegible]
ثم فإن تكلم ومعاني التقدم معينة في مرتبة لا تجامع التقدم والتأ
خر في تلك المرتبة وتجامعه في مرتبة أخرى كتقدم السبب على المسبب
ذاتا ووجودا ومقارنته معه زمانا ومكانا ولكن لا يجوز أن يطلق
معية ما على البارئ والعالم فلذا تقول التقدم والتأخر الزماني
يجب نفيهما عن البارئ وكما لا يتقدم على العالم زمانا لم يجز أن يكون معه
زمانا فإنا كما نفينا التقدم الزماني نفينا المعية يعلم [illegible]
من هذه الجملة أن ما لا يقبل الزماني ولم يكن وجوده زمانيا لم يجز عليه
التقدم والتأخر والمعية الزمانية كما أن ما لا يقبل المكان ولم يكن
وجوده مكانيا لم يجز عليه التقدم والتأخر المكاني وقول الخصم أنه
دائم الوجود بدوام موجده معه إيهام بأن زمان [illegible] التقدم بالذات
لا ينافي معيته الزمانية كالسبب مع مسببه وحركة اليد مع حركة
المفتاح والخاتم وكذلك يحصل بينهما تقدم ذاتا ومعية مكانا لا كمجرد فا
بل الزمان والمكان لما لا يقبلهما كيف تكون له معية فيهما ونحن
لا ننكر أن الوهم يرتفع الى مدة مقدرة قبل العالم كما يرتفع الى فضاء مقدر

فوق

فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض فلا فضاء ولا فوقية
كما يقدره المتكلمون ولا مدة ولا زمان يقدره الوهم كما أن الذي
هرب من تقدير عالم آخر فوق هذا العالم لم يؤد الى تجويز عوالم غير
أجسام لا تتناهى في الملأ والخلاء وكذا الوقوف على الملأ الآخر فوق هذا
العالم لم يؤد ذلك الى تجويز عوالم متحركة لا تتناهى إذ قد
تبين بالبرهان استحالته وعدم لا تناهيه ولم يلزم من
تقدير حقيقة لا تناهيه وإن كان مستحيلا أن يكون مع البارئ في ا
لمكان كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا تتناهى زمانا أن يكون
مع البارئ في الزمان فإنه منزه عن قبول المكان والزمان كان الله ولم يكن معه
شيء إذ لم يكن معه لا بالذات ولا بالوجود ولا بالرتبة الزمانية والمكا
نية ولا يلزم من [illegible] وكونه موجدا وموجدا أن يكون الموجد أو المو
جب معه في الوجود بل إن الوجود المستفاد لا يكون مع وجود المفيد
والمعية من كل وجه وعلى كل معنى منفية عنه سواء أطلقت فيهم
واحد أو في قسمين مركبين ثم قال بعد أن [illegible] فواجب الوجود سابق
على العالم بالذات والوجود إذ لولاه لما وجد ولا يجوز أن يكون وجو
ده معه بالذات والوجود جميعا لأن قبل ومع بالذات والوجود
جميعا لا يجتمعان في شيء واحد [illegible] متأخر الوجود ولا
يجوز أن يكون مع واجب الوجود بالزمان لأنه يوجب أن يكون واجب الوجو
د زمانيا [illegible] قولنا مع وجملة [illegible] كالأخوة والبنوة [illegible]
لشيئين إذا كان مع الثاني بالزمان وكان الثاني معه بالزمان [illegible]
أعتبار ثبتت المعية في أحد الشيئين [illegible]
الثاني ولا يجوز أن يكون معه بالرتبة والفضيلة إذ ليس الرتبة
والفضيلة كالرتبة والفضيلة [illegible] واجب الوجود [illegible] الوجود

الشريف مولاي احمد بن الشريف الحسني

بذمته للسيد عبد الرحمن بن علي مون

ان السيد انغلة احد وعشرون

مثقالا ذهبة البغلة

ثم ثمانية عشر مثقالا للونصه

قيمة الحناء

لا يكونان معا بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وصح قو
لنا كان الله ولم يكن معه شيء لانعدام العالم معا معنى قوله في الجلالي
دائم الوجود كالواجب او مع الواجب ان فكذلك ثم دوام وجود الباري
سبحانه زمانيا ممتدا مع الازمنة الغير المتناهية كما توهم
هم وجود العالم زمانيا ممتدا مع الازمنة الغير المتناهية
فليس من الوهم وهكذا الدوام وكذلك اخرته لبعض الدواوين
بل انشاء الحكم لبعض الاملاء دوام وجود الباري **فمعناه**
انه واجب لذاته وبذاته لا ينتظر والقبول جوازه كلعدم بوجه من الوجوه
بهو ازلي وابدي اولا كان قبله :: ولا اخر بلا اخر يكون بعده :: اوله ولا اخر
ولا اخر له :: معناه ليس وجوده زمانيا **واما** العالم فله اول
ودوامه دوام زماني ينتظر في وجوده الجواز والوجود بعد العدم
والقلة والكثرة والاستمرار والانقطاع فلو كان العالم دائم الوجود
كدوام الباري كان والباري دائم الوجود بدوام العالم وكان
اللازم ان بمعنى يلزم كونهما زمانيين وذاتيين وكون وجوده تعالى
زمانيا او وجود العالم ذاتيا وهو محال **و** ايضاح هذا العطف
برهان ابطال حوادث لا اول لها انتهى **ق** سنورده في برهان القدم
ان شاء الله **ثم قال** وقد تحققت ان العالم اولية العدم والفاعل
لا تقدمه ذاتية ووجوده عرضي له موجب افتقاره الى موجده فله ا
ول وكونه له اول طوله فمستحيل **ف** اذا يمتنع وجود ما لا اول مع
وجود ما لا اول له **وقد** بينا ان استعمال المعية بالذات والوجود و
الزمان والرتبة والفضيلة بان التقدم والتأخر والمعية يطلق على
الشيئين اذا كان متناسبين نوعا والمناسبة ولا نسبة بين الباري
والعالم الا بوجه الفاعلية والمفعولية والفاعل على كل حال متقدم

والمفعول

والمفعول متأخر بقي ان يقال هل يجوز ان يخلو العالم قبل وقته
بحيث يكون بعده الى وقتنا اكثر مما نا **فيجاب** ان انتفاء الحد
والنهاية للعالم واجب تصوره عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما
وراء ذلك تقدير ذهني يسمى تجويزا عقليا والتقدير التجوي
التجويزات لا تتناهى فتقدير مكان وراء العالم مكانا كتقدير
زمان وراء العالم زمانا **وبالجملة** حدوث العالم حيث
تصور الحدوث والحادث له اول والتقدير ما لا اول له **ق** والجمع بين
ما لا اول له وبين ما له اول محال هذا ما نحققه ضرورة من الحدوث
وهو كتناهي العالم من حيث الجهة والجسمية حد والقدر
في القدر انتهى فينقطع سبوا هل في ليس بعده لتعاليه عن
الزمان كما لا يصل اليه من قدر امتداده مكانا لتعاليه عن المكان
فلا متقدر وجوده بمعنى انه بذاته لا بغيره فكما لا نعقل كم بيننا
وبينه مكانا لا نعقل كم بيننا وبينه زمانا لشبهة الدهرية في
دوام العالم بدوام الموجد وعدم تأخره لانه لو تأخر فاما بمدة او لا
بمدة فان كان لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري **وان**
كان بمدة فان كانت متناهية فقد تناهى وجود الباري
وان كانت غير متناهية فقد مضى موجودات لا تتناهى فلا يد ان
لم يمتنع مدة لا تتناهى لم يمتنع عدد لا تتناهى **والجواب**
ان هذا الكلام فاسد وضعا وتقسيما اما الوضع فلانه به
التأخر في الزمان وقد بينا انه غني عن الزمان سبحانه فلا يقبل التقدم
والمعية والتأخر فيه وعليه فلا يصح حصر التقسيم انه بمدة او لا
بمدة فان قيل لا يقبل المعية ذاتا ووجود الا فعال انه تقدم او تأخر
او قارن بمدة او لا بمدة فالجواب علينا نقد له وتأخر زماني للباري

حتى اذا اعتبرنا ذلك الزمنا عليها مقارنته في الوجود وذلك
لا يعقل ولانا اذا اعتبرنا تقدما وتأخرا زمانيا فيلزمنا المقارنة الز
مانية فلا يعقل متقدم زمانا كما لا يعقل فوق مكانا و لا يعقل متأخر
زمانا كما لا يعقل تحت العالم بالمكان و ان عنيتم بالتأخر في الو
جود اي الموجد مفيد الوجود والموجود مستفيد الوجود
و الموجد له الوجود والموجود له ان وهو مسلم ولا يقتضي
ذلك انه تأخر بمعنى زماني فان كان لا بد من نسبة ما بين الموجد
والموجد وان تحققت النسبة فهل متناهية او غير متناهية
قلنا لا بد من قطع النسبة والا كان وجوده زمانيا قابلا للتغير
والحركة ليس لو قال القائل ما نسبته واخر فلك الى المحدث حين
حدث وله اول كان السؤال محالا ليس لو قال القائل ما نسبة العالم
منه حينا وحدوثه نهاية او فيما بينه وبين خالقه ابتداء و
بينونة تتناهى ام لا تتناهى كان السؤال ايضا محالا وكذلك
فان العرض كالطول والزمان كالمكان وجواب اخر نقول ما المعنى
بالمدة التي قبل العالم هل هي امر موجود فهي من العالم او لا فيلزم
لانه اما متحيز او قائم به وهو من العالم او هي تقدير قبل التقديرات
الوهمية يجوز ان تكون غلطية وليس كل ما يقدره الوهم او يجوزه
يمكن وجوده جملة فان وجود عالم اخر وكذلك كالتي لا تتناهى
هي مما يقدره الوهم **وبالجملة** الجائزات كلها لا يمكن ان توجد
جملة حاصلة فيمكن ما لا يتناهى بحسب الوجود وذلك محال فعلم
ان تقدير زمنه غير متناهية لا يكون كان تحقيق وما لا يمكن وجوده
جملة معا ومتعاقبة لا يمكن ان يكون متحققا تمامه لا يتناهى وان
كان المراد عدم محض فالعدم المحض ليس فيه تناهي ولا لا تناهي

وجواب

وجواب اخر لم قلتم لو كانت متناهية تناهى وجود الباري
فان تناهى المدة زمانا كتناهي العالم مكانا وهو مصادرة
على المطلوب اذ هو تعبير عن محل النزاع كان تناهي العالم
مكانا ليس يقتضي تناهي ذات الباري لانه لا مناسبة بينه
وبين المكان بتاتا والمكان كذلك تناهي العالم زمانا لا يقتضي
انتهاء وجود الباري لانه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان
ولم قلتم ان المدة اذا لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان
يوجد بعدها موجودات في التحقيق الحسي **شبهة**
اخرى لابن سينا عن ارسطو ليس كل حادث عن عدم وقد سبقه
امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس عدما محضا
بل هو امر ما له صلاحية الوجود والعدم ولم يتصور ذلك الا
في مادة فكل حادث يسبقه مادة ثم تلك المادة المتقدمة
لا تتصور الا في زمان لان قبل ومع لا يتحقق الا في زمان والمعدوم هو
المعدوم مع وليس الامكان قبل تعلق الوجود به هو اذا متقدم
تقدما زمانيا والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه امكان الوجو
د في مادة تقدما زمانيا فهو **اما** متسلسل وهو باطل او ان يقف
على حادث يسبقه امكان ولا يسبقه عدم فيكون ازليا فيبطل حدوثه وهو
ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعتزلة في كون
المعدوم شيئا ومن هذا فصروا الشبهة في الممكن وجوده لا
في المستحيل **و**الجواب انا قد بينا معنى الحدوث عن عدم انه هو
الموجود الذي له اول لا عن شيء وان امكان السابق عليه ليس يرجع
الى شيء ثبتي حتى يحتاج الى مادة بل هو امر راجع الى التقدير اذ
هو يعني ان ما لا يجوز وجوده لا يتحقق له حدوث والقبلية والمعية

قبل

راجعة الى التقدير العقلي وانما نتصور نحن من حدوث العالم
ما يتصورونه هم من حدوث النفس الانسانية وانها حادثة
اي اول الاعراض حتى يقال انها مسبوقة بعدم اي لم تكن ثم كانت
وهي ممكنة الوجود في ذاتها وامكانها لا يستند على مادة
تسبقها لان ذلك يوجب الدور ويكون وجودها مادة يا نعلم ان الا
مكان من حيث هو امكان لا يستدعي مادة وسبقه عن الموجو
د الحادث ليس الا سبقا في الذهن سبقا ذاتيا وليس ذلك السبق
سبق زماني وكذلك المعلول الاول وسائر العقول لانها ممكنة
الوجود بذاتها وامكان وجودها سابق على وجودها سبقا ذا
تيا ق وكذلك العقول في الجسم الاول لانه هو فلك الافلاك وغير
ان كان حدوث حدوثا زمانيا وحدوثا ذاتيا على اصلكم بانه سبقه
امكان الوجود بان الموجود المعدوم قد تردد بين طرفي الو
جود والعدم ق وهذا التردد والسبق والامكان كله يرجع الى
تقديرات في الذهن والا فالشيء في ذاته على صفة واحدة من الوجود
لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم الى ما يكون وجود الموجود
هو لذاته اي عينه مستفاد من غيره فيقال الوجود اولي به واول الى
ما يكون الوجود له لغيره ويقال الوجود لغيره اولي به ولا اولو
هذا الوجود لا يتحقق الا ان يكون له اول مسبوق بوجود لا اول
له ويكون له في ذاته امكان الوجود يعبر عنه بانه مسبوق
لامكان الوجود لانه موجود سبقه امكان الوجود بل الوجود
في ذاته وجود ممكن فقد وجدها هنا سبقان سبق وجود لا
لموجد وسبق امكان الوجود ولكن يحتاج عن السبق الثاني فلم
نحصل على معنى الا ان الوجود المستفاد لم يتحقق الا ان يكون

ممكنا

ممكنا في ذاته فقد رتبه تردد بين طرفي الوجود والعدم
واحتاج الى مرجح لولاه لما حصل له وجود فلو كان كل حا
دث محتاجا الى سبق امكان وكل امكان محتاجا الى مادة
وكل مادة الى زمان تسلسل العوائق فيقال تلك المادة وان
ما كان محتاجا الى مادة وزمان ولما حصل حادث اصلا فيبطل
الا طريق وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى ينتهي اليه فيكون
مبدأ الامر شيء ويكون ممكنا في ذاته ولا يستند على امكانه
مادة وزمانا فقد كنا نجيبا ان يتصور معنى سبق الامكان وتسبق
العدم ونسبق الموجد فان الموجد يسبق الوجود من حيث و
جوده ويسبقه من ذلك ان يسبق العدم والامكان في الموجد
سبقا تقديريا وقد تقدم الفرق بين التقدم الذاتي والتقدم الو
جودي فليتأمل في ذلك وذكر الشيخ سنة في كتاب تناقض
الفلاسفة ما يشفي الغليل وقد اكتفينا بما سمعت حرف
الجلالة علم من نعوت الكمال قوله لا مفتاح واجب لذاته
موجب معنى يصح ان يشتق له منه قوله توقيفية اي على
الشارع فما سمى به نفسه صح وقال الا فلا قوله فيما
تردد فيه بعض المشايخ الاول للمعتزلة ومال اليه القاضي
والثاني لاهل السنة وتوقف امام الحرمين وجوز الغزالي الصفة
كالقادر دون الاسم ولعل مثل الله الذي هو اسم لمعبود كالعلم
للمكتوب وصحة المتكلم وان كان عند المجوسي اسماء
هل الغرض الذي يدفع التردد لو وجد السماع قوله الحليم كلم
[illegible] مكبر انسبة الى حليم جد هذا الامام كذا قال بعض الشيوخ
او الى ما صفته حليمة في القاموس انه نسبة الى حليم جد

محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهو بعوي الاول **قوله** نصا
وورد معنى في قوله الاول **قوله** في السنة زاد السعد والا
جماع وذكر معه الوجود والواجب وهو من ادلة الشرع وقد قال
الرقيق[?] والقديم والواجب مترادفة والموجود كالازم الواجب
واذا ورد الشرع بالاطلاق اسم بلغة فهو اذن في المرادف وفي من
لغة اخرى وبعبارة ذلك انتهى **ووجه** النظر اذ قد
حيث كانت توقيفية فلا يصح قياس المرادف فتامله ثم التصحيح
لا يشترط فيه الاطلاق والتواتر كما قاله المقترح فان محل المسئلة
عملية لا اعتقادية وخبر الاحاد جار في العمليات ولذا قال امام
الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة فان كان المراد بدليل
على عدم اشتراط التواتر وبرده بالسند صحيح نعم يصح رده بانه لم ينقل
به من حيث انه القول الصحيح كما سبق عن المقترح **قال**
لان المسئلة عملية لا اعتقادية وخبر الاحاد جار **ثم** مع الورود
في الشرع في صحة الاسم وان اوهم القدم بطول المدة زمن عدم الو
رود ... لا يمكن التردد لقاعدة مع الاطلاق الموهم كمنع
الاطلاق الضروري على علمه لايهامه مقارنته ضرورة والم وان كان ذكره
معنى يصح وهو الحق عن الاستدلال **قوله** والبقاء راجع
ما سبق في القدم وكذا استمرار الوجود من حيث اخذه الوجود في
التعريف فلا يشتمل اوصاف التنزيه **قوله** وكان هذا العبد
... فالبقاء انما الحق من ذلك الاحتمال الاطلاق الاستمرار والاراد
لازمه الذي هو السلب للعدم كما عبر بذلك المقترح اي بلا استمرار
او وقال الشيخ المراد انه نسبة زمانية بل المراد انه ما لا يجري عليه
عدم واحتمال انه من الاضافات كما عبر التفتازاني بدوام الوجود

الذي هو

الذي هو الاستمرار **وقال** انه من النسب والاضافات
بل ظاهر المقترح مناسبة القول بالنفسية للتعبير بالاستمر
ار الوجود ونصه ولنبين البقاء نفسيا لانه استمرار الوجود
فيستدعي حقه على وجه يمتنع عليه العدم النفسي بل يصح
التعبير بانه استمرار ممن ينفي الاحوال ولا يرى الا الذات قال
التلمساني ومن نفى الاحوال قال البقاء استمرار الوجود في الما
ضي والبقاء المستقبل الخ قال بعض وهذا يعني من التعبير
بالاستمرار للمضاف حيث جعل عبارة الاستمرار تقتضي التوسعة
... ولا منافاة لان المضاف حيث حقيقته نفسية يجري فيها
في النفسية وكونه زائدا او غير زائد كما ذكر التفتازاني ويكون
عين نفسية وصفه تسامحا كما قال الشيخ في الوجود فتامله
قوله لانهما عندي الوجود المسلم يعني انهم اضافة الصفة
للموصوف بمجرد ... ويصح بعدما ... المعنى بالنفسية
على هذا الاضافة فيتوضح بالرجوع للاصطلاح بقيد الوجود المسلم
فلا يخفى عنده فالاولى انها صفة نفسية حيث ذكر الوجود و
صفة لانها استمرار وعلى انه لا يلزم هذا القدم في كل محل لا انتفاء
المطلق في مطلق البقاء وانما المطلق ومطلق ...
بين اعتبار صفة الشيء واعتبار الموصوف فتامله الصفة
قوله لانهما لو كانا نفسيين لزم ان تعقل الذات بدونهما اللازم
اللازم باطل الوصف النفسي لا تعقل الذات بدونه ويلزم من استلزم
... الذات يعقل وجودها الخ ما ذكره في الشرح اي فلا يصح
كونهما نفسيين ثم التعليل بانهما نفسيان يلزم منه عدم تعقل
الذات بدونهما نفسيان الخ ... وعليهما يقع اثر ...

الوصفين وجود الذات ان الكلام في الذات لا في وجودها الذي
الوجود غير الذات وصح ايضا اذ هو مذهب الاشعري لكن
ان كان القائل يجعلهما بالنفسية يقول في الوجود بقول الشيخ
لكن المصنف في شرحه ردهما الى الوجود المستمر ولانهما
نه رهما وصفان والوجود عند الاشعري عين الذات ولا يصح ان
يوصف بالذات كذا قال بعض الشيوخ وبه تعلم انه اختيار
هما انه يجري فيهما ما قدم من كون كل عين الذات او زائدا عليها
واضافة الوجود الى ضمير الذات كوصف الذات بالوجود على الحقيقة
والمجاز كما تقدم للشيخ في شرح قوله وهي الوجود وجرى عليه
المصنف في بيان الاستثنائية في ان الذات نعقل الخ انا لا نعقل
الكنه ومطلق الشعور لا يمنع ان يكون ما جهل من الصفات نفسيا بل
يمنع كونه نفسية ادراك الذات بالكنه وذاته لا يدرك كنهها على
الصحيح **والدليل** على ان الشعور بالذات يكون بدون ادراك
صفة النفسي انا نشعر بالملائكة والجن والنفوس ولا ندرك شيئا
من صفاتها النفسية كما هو يدل على بيان ان الملازمة وهي ان الوصف
النفسي لا نعقل الذات بدونه لانه لما لا يريد انها لا تعقل هنا
لا ذهنا ولا خارجا ولا تتحقق خارجا الا غير ثابت اذ لا خصوصية للصفات
النفسية بالخارج بل كلما في الذات لا يتحقق في الخارج بدونه كالقدرة
والارادة مثلا وكذا لو منع ان تحصل التعقل هنا بدون الوصف
النفسي **ويجاب** بان التعقل للذات بدونها ان ريد به هنا لا يمكن
لان الصفة النفسية عليها تتوقف ثبوت الذات مشاهدة او ادراكا
وذلك لانه انما يثبتها البرهان لا يستحيل النفي ولا يعقل الا حتما
له فيما لم يعلم ولو لم يوصف بالنفسي **قوله** وشذ قوم فلم يدليلا

والشاذ

والشاذ ما ضعف دليله او قل قائله مع انه نقل الاجماع بعد
في القدم عبد الله بن سعيد وفي البقاء للشيخ الاشعري والحق
لا تجب ان رجال على بالدليل وصحة المقال **قوله** لانه بلا حجة عليه
الى قوله ويتسلسل لا يقال لم اللزوم هذا على انهما معنيان وكلام
يدله على السلبي والنفسي لانا نقول كلام بعينه صغار الولادة
هو ان الاستغنائية والتسلسل في المعاني والنفسي عين الذات
او كالنه الذات والسلبي نفي نقص عن الذات فاذا وصفت
به الصفات فمعنى سلب نقص عنها لا قيام معنى بها وفي النفسية
تكون واسطة لا تلزم وبقاؤها ثبوتي ككوصف العلم والقدرة والارادة
بالتعلق القديم والعلم بالذكر منقول هو قديم ووصفه ثبوتي بنه
ولا تشبع تسمو العقل لا اوصاف التنزيه كالتنطوف والنفسية
قوله والذي عليه المحققون انهما سلبيان كما نقل في شرح
عشرح الارشاد **قال** الشريف وهو الذي رجع اليه ولا خلاف
بانه لا واسطة بين القدم والحدوث لان الشيء اما حادث ولما قديم
فالحادث ما له اول وهو ما سبق عدمه وجوده **و** القديم ما لا اول
له وهو سلب ما وجب للحادث فالقدم اذن نفي الاولية وتكون الا
لية سلبا محضا وكذا قال في البقاء انه عبارة عن دوام الوجود على
وجه ينتفي معه العدم اللاحق وهذا يفيد ان انه سلبي وذكر على
ذلك ادلة فلنعاطر بها الفاضل ابن الطيب **قال** اعلم ان القول
بان الباقي باق ببقاء بدعة هذه ما فاعترف قواعد العقل وذلك ان
صفات الباري باقية فلو لم تكن باقية لنفسها فبقيت ابطل عكس
العلة لانه فكما له الوصف يشتق له منه وقد لم يقم به وصف لم يجز
ان يشتق له فلو اشتق له وصف بطل عكس العلة اذ الصفات

علل في المعنوية وأما ببقاء آخر ويقوم بها فيتسلسل وأما باقية
ببقاء الذات فيجب حكم الوصف كما لم يقم به ذلك مع ما فيه من تعد
د الموجب واتحاد الموجب أيضا وأن البقاء باق فهو إما أن يكون
باقيا بنفسه فيلزم ابطال عكس العلة وهو ما اشتقاق له الحكم ممن قام
به الوصف لأن المعاني يلزم من عدمها عدم المعنوية وهو عكس
العلة بأن لم يبطل عكس العلة أو ببقاء آخر يقوم به فيلزم قيام
المعنى بالمعنى ويتسلسل انتهى وحاصله أنه لو كان كونه
معنى باتصافه بأوصاف مباينة له ويوصف بنفسه انتهى قوله
آخر **وأيضا** الخ وقوله فيه إبطال عكس العلة يعني
إن المعنوية لا تثبت إلا بالعلل مطردة منعكسة فحيث ثبتت
ثبتت معلولاتها وهذا الاطراد وعكسها هو أنها حيث انتفت
انتفت المعلولات وهذا هو محط العكس فلو انتفت العلل وثبتت
المعلولات لبطل عكس العلة **وقوله** اتحاد المعنى
يعني حيث نافيا الصفة بالذات واثبت الحكم للذات والصفات
فقد أوجبت الحكم وهي المعنوية لشيء لم تقم به وأيضا هي
موجبة متعددة لو جبت للذات والصفات فلو جبت متعددا وهو
معنى اتحاد الموجب يعني العلة وتعدد الموجب يعني المعلو
ل **و** يغني عن ... مستحيلة أن يكون البقاء باقيا بنفسه
ويقيت الذات فيه فيلزم عليه كون المشموع تابعا والمستقل
... أن يكون ذاتا والتابع أولى أن يكون صفة كذا تممه
الشيخ زكرياء **قلت** وكما ذكره في البقاء يأتي مثله
في القدم لكن اشتغالهم بمذهب الإمام الأشعري وهو
إنما ذكره في البقاء فلذلك خصوه بالتكلم فيه **تنبيه**

من قوله

بلزوم

٢١

من قوله أن صفات الله باقية وأخذ بتقاسيم الابطال على أنه
معنى يعلم أن الفساد مخصوص بكونه معنى لا بالبقاء وكان
بعضيا ... مثله ومن حيث وصفا له ... ونفسه وابطله لكو
نه معنى يعلم صحة وصفا نفسه على أنه سلبي ونفسي
وهذا الصحيح منه وهو مذكور في غير المعنى تضطره إليه
أن لا بقاء في قدمه أنه حادث فهو قديم أنه كما سبق وكذا بقا
... فالقدم الذي هو وصف للذات سلب العدم عنه والذي
هو وصف الصفات سلب العدم عنها والذي هو للقدم يعني به
سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم في نفسه ليس بحادث
قوله ومخالفته تعالى للحوادث ذكر الضمير ... وغيرها
تفنن في العبارة وأن في الصفات السلبية أما خلاف والضمير
على مذهبهما ... العهد لما تقدم ... والمراد المخا
لفة المطلقة في الذات والصفات والأفعال وتكون المماثلة
... في الوجود فيها للحوادث الصادق على الو
جود مطلقا وكأنه لأذكر ... وصفه تعالى بالوجود فيه
ما شاركه فيه **قوله** تعالى ليس كمثله شيء لما كان ...
ثلاث وقد ماثلته ... التي فيها نفي مماثلة الحوادث
له دليلا لنفي مماثلته للحوادث النفي ... **قوله** واضطرابهم
الغائلين بالجهة لاستلزامها الجسمية فهم من قبيل من يصرح
بالجسمية وجمعهم لاختلاف مقالاتهم **قوله** النافين
لجميع الصفات أي على معطلة الصانع عن صنعه الفلاسفة ...
أحكام تدفع ... وإنما رد على النافين لكل الصفات
باثبات صفتين ليقع الرد في خصوصهما أو المقصود التنبيه

على قاعدة اهل العقول من تناقض القضايا الجزئية الموجبة
تناقض السالبة الكلية اي توجب كذبها فيتعين رد قضيتهم
كلها بتكذيبها واذا علمتهما ان جعلنا الاية من قصر الموصوف
على الصفة **أمّا** ان جعلناه من قصر الصفة على الموصوف
هو السميع البصير لا غيره من الاصنام على زعمهم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر فيجعل الرد على عبدة الاوثان بخلاف ما اذا جعلناه من
قصر الموصوف على الصفة من قصر القلب اي منصف بهما لا ينفك
عنهما يعني الرد على من [illegible] هما ولا يبصر قصر على الصفة على معنى
انه منصف بهما لا بصفة اخرى كالقدرة ونحوها ثم ان جعلنا
الاية على خلاف ما عند المؤلف من قصر الصفة على الموصوف فهي
رد على عبدة الاوثان من حيث لازم قولهم بان الاوثان لها كالانسان
من حواس بها تسمع وتبصر لا المشبهة لانه لا تكذيبهم لو ادعوه
فتامله **قوله** ولا هم التشبيه اي التشبيه اذ التشبيه بحال
الفعل والعبارة انما توهم التشبيه ثم ايهام التشبيه وان كان يرد
على الاية [illegible] مض بخلاف دفع الوهم قبل وقوعه ولا تنافي
بشيء فقد وجد ما قبله [illegible] ان يقع فيه من الوهم
ثم دفع الوهمية المشتملة في الاوصاف يوخذ من السلب العام
الغاية ليس كمثله شيء الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات
والصفات فلا يدخلها الخلاف في عموم الاشخاص يستلزم عموم
الاحوال والازمنة والاوصاف [illegible] الحوادث ذواتها منطوق العبارة بالجميع
لا يماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بال
صفات لا مقابلة العكس فانه غير مفيد وحيث كان كذلك اخذ نفي
مماثلة الاوصاف بالمطابقة لا بالاستلزام وبذا نعلم انه لا اختلاف

تنبيه

تنبيه ما ذكره بعض المحققين هنا باطل من وجهين
احدهما انه جعل هذا الذي هو نفي المماثلة في الصفات مبني
على قاعدة عموم الاشخاص هل يستلزم عموم الاحوال ام لا وقد
علمت مما مر انه بنا فيه حيث كان اللفظ صادقا على الاشخاص حيث
شمل اللفظ الجميع لا سيما انه جعل مدلول الاوصاف لازما كما اشار لانه
عمم الاشياء في نفي مماثلته فلا يختص الاشخاص حيث لم يدخل
تدخل الاوصاف ام لا وحيث عمم النفي الجميع انتفت مماثلة الذوات
لذاته والصفات لصفاته والثاني ان كلام عبارته ان العموم في جانب
[illegible] الله يقتضي نفي المماثلة لذاته وعموم الذات لا ان كون الله [illegible]
[illegible] عموم له الا من جهة الصفات وحيث كان هذا كذا فاخرج
العموم المتفق عليه الى الخلاف هل يستلزم عموما الاحوال فلا
[illegible] هل يشمل الصفات ام لا **وقد** يسلم اللفظ بما
صونه المعنى كل شيء من الموجودات مثل الله في جميع اوصافه
التي السمع والبصر منها فاثبت نفي الحوادث كمقابلة اللفظ
ذاتا وصفات وجعل الاستمرار منصبا في جانب الله الى الصفات ولم
يذكر الذات اصلا ثم حكى الخلاف المذكور [illegible]
قوله في السميع والبصير يتعلقان بكل موجود يستحيل
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فلا مع انه لا يكفي بالاجماع [illegible] انكره المعروف [illegible]
من كونه اسماء ان يكون معروفا [illegible] انتهى [illegible]

من دون رامة بالضرورة **قوله** وقيامه تعالى بنفسه الباء للالة
من حيث المعنا بل اي لا بغيره كما انه يقول غناوه بنفسه لا بغيره ولا
باكتساب جود اذ امر له من قبل نفسه **قوله** تعالى رد اعلى
المعنا لي ليقا ربما قبله يرد بهما على المجسمية واضرابهم والنصا
رى واضرابهم من الملحقين **و** اما الوحدانية فالكثرة اللاحقة رد الحلول
لم يحتج الى التنزيه عن الموضوع لسقوطه ويحتمل التصريح فيهما
بضميم الذات بخلاف غيرهما فان فيه الرد على كثيرة عن الضمير عند ا
لبعض والتبيين كما نصبه وفيه اطلاق النفس على ذاته تعالى وهو في
كلامهم كثير **قوله** سلبا افتقاره تعالى الى شيء من الاشياء
هذا العموم مقتضى المتن وذكر فيه الغنى عن شيئين وفيه
لا ن سلب افتقاره الى المخصص ينفي افتقاره للوالد والولد والزوجة
والمعين والوزير والعرض لان كلا يرجع للحدوث المحو
ج للمخصص **قوله** كما نعيه النصارى في الوسطى
حيث ادعوا عيسى انه قائم به الاله قيام الصفة بالموصوف
والذي نقله غيره من ائمة الكلام ان النصارى يقولون انه جوهر واحد
مركب وثلاثة اقانيم الوجود والعلم والحياة وهي المعبر عنها بالاب
والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفات وفي شرح المقاصد جعل الواحد ثلاثة جهالة وميل الى ان
الصفات نفس الذات فلا يراد المصنف هذا وكلامه ابن قائم به بعض
الاله **امـا** الصحيح فقال بعض المحققين لم نره بعد شدة التبحث
وان كان لازم قولهم ويكون قول التفتازاني فيه ميل الى ان الصفات نفس
الذات نعم صرحوا بان اتصال العلم بجسد عيسى وانما قيل الحلول
بالذات ليقتضي كونه تعالى صفة التي ليس من الاصحاب ما يقتضيه ولم

بيعتبر

يعتبرهم بالمحل الذي هو المكان لانه يخرج من المحل العفة ومن سلب الا
فتقار الى المخصص بخلاف سلب كونه صفة فانه لا يوجد الا فيه
هنا على هذا على هذا التفسير ولكان كونه صفة حادثة يوجب
من سلب الافتقار الى المخصص ومن منافيته للحوادث بلا جرح
كونه صفة قائمة بنفسها **قوله** عبارة عن الغناء المطلق
لا يكون معنى هذا الكلام الذي صرح فيه بقيد الاطلاق كذكر لفظ
رجل مثلا الذي هو يسمى مطلقا ومثله ان يقول هنا الله منصف
بغنى فهو بصدق بمجرد كفنايه عن المحل فقط او عن المخصص فقط
امـا حيث زاد على المطلق التصريح بلفظ المطلق فلا يبقى على
اصل اطلاقه اي الغنا الموصوف بكونه مطلقا اي لا يتقيد بالعطف
المحل ولا المخصص وحيث لم يتقيد بواحد منهما فهو يشملهما
فيرجع قيد المطلق بلفظ الاطلاق الى العموم وان قسم المطلق
فاعلم فكذلك ويكون ابتداء فهما راقل فكلنا مما قبله لخفائه
على بعض الاذهان ولا فهو المعنى المقصود فانه فرق بين
المطلق وبين الموصوف بقيد الاطلاق فافهم ذلك **تنبيه**
يتبين من هذا ان قول الفقهاء لا يجوز الوضوء بغير الماء المطلق
المطلق فانه لا يصح على الاداة فيرد من الماء التي يرد كان ولا على انه
الماء وصفه بلفظ الاطلاق يكون في معنى العام اذ لا يصح بكل فرد
منه ولا بمجموع افراده ضرورة بل المراد التنبيه بنفي القيد الى
يتوضى بالذي لم يصحبه قيد وردوه ونحوه لا بما يصحبه **وقوله**
الفرق بين التراع لمجمع المطلق هو من قسم الغنى المطلق الذي لا يخرج
عنه مطلق ولا مقيد فيصدق بأي كان والصلاة لكل مقام فقال
فلو قدم القيد كمطلق الجمع ومطلق الماء ومطلق الغنا باعتبار

بعضهم من حيث انه صفة وموصوفا انه على نية التاخير
وهو في معنى المؤخر فهو اما للعموم كالغنا المطلق والجمع
المطلق او للتخصيص كالعلم المطلق ومنه [illegible] العبارة
فهو من قبيل المطلق لبعض كرجل وغيرهم وما فيها [illegible]
لا يجتمع [illegible] في هذه الاوراق **قوله** اذ الصمد هو الذي يصمد
اليه في الحوائج اي يقصد اليه نقل عن الزمخشري انه بمعنى مفعول ولذا
ذكر المصنف ثلاث ثلاثة ثانيها وثالثها التي [illegible] ولا يخفى
ان الاجوبة [illegible] ابن عطية وغيره واحد [illegible] عليه **قو**
له بلسان حاله اي في غير المتكلم او بمعنى في المتكلم مثلا ولذا يوجد
في بعض النسخ هذا [illegible] في بعضها او بلسان مقاله مع ان كلا منه مقال
فله لسان حال لا ان يكون من حيثية الناطق او من حيثية المنطوق به
المتكلم فيشهد لنفسه في حاله بحاله ولم يكن في تكلمه بمقاله فيصح
ان يراد بحيث يقتضي الكلام على احدهما من حيث نظر بينهما ويكون
الصورتان في [illegible] المقال على حسب تفصيل نظر الناطق وعدم تفصيله
فتامله كذا [illegible] بعض المحققين **قوله** لا ان يكون بعضها منها
كالنطق **قوله** من غير قصد كالنماء للنبات وكالنمو للثمار **قو**
له بعد الزجر ونحوهما كل منها وتبر **قوله** لزم ان يماثل الحوادث
هو كلامه وبيانه في الغرض [illegible] التي يحصل غرضه ولكن اما
يصح [illegible] مسئلة الغرض انها تؤدي الى المماثلة او
الى الحدوث مثلا وبينها التفتازاني ثم بيان كما تذكر في البراهين
ان شاء الله تعالى **قوله** والوحدانية [illegible]
للنسب [illegible] تكون للمصدر كما هنا وكشف الغطاء عن المسئلة
ان الوحدانية اذ صدقت على افعال الله من ارسال الرسل ونحوه كقول

الغاظ

الغاظ في اللب الحمد لله الذي وقع الجواز بين الوحدانية كانت للنسبة
لان الوحدانية صادقة على الامور المنسوبة للوحدة [illegible] لو كان
حرانية لحصل التمانع ولا يصح هنا ارادة الوحدة اذ لا يرجع قدر
من جزم بالوحدة بعد دون الرسالة بقوله في هذه الامور اجنبية
فيا وها للنسب والصدق على خصوص الوحدة كما هنا اذ المراد
عند الصفات كانت يا وها للمصدر [illegible] ردا للوصف الى
المصدر كالضاربية والمضروبية فوحدانية وصف [illegible]
انما للمصدر **و** حيث تكون للنسب كما في كلام اللب ولعله
وحدانية كما في بالنسبة الى الوحدة والالف والنون للعظمة
كرهبانية ورغبانية ام تقتصر في النسب كصنعاني [illegible] الالف
زائدتين [illegible] كوحدة واصلها [illegible] على احدة وهذا على
حق في منفرد عن غيره فلا كان منه فالوحدانية بكسر الواو نسبة
للوحدة بكسرها ايضا ان نظر في ذلك [illegible] على جناح سفر ولم اكل
مع المادة فلا ذكر فيها والحديث شغوف الوحدانية وهي العري
من التوحيد والتوحيد قال البسيلي في حاشيته على مختصر ابن
عرفة الفقهي ان التوحيد مصدر وحد العبد ربه يوحده توحيدا
فهو من افعال العباد فهو حادث والتوحد مصدر توحد الله في ذا
ته وصفاته يتوحد توحدا بمعنى اتصف بالوحدانية فهو قديم فا
التوحيد كالتقديس حادث والتوحد كالتقدس قديم فاعلمه
انتهى **قلت** فاسم الفاعل من القديم متوحد ومن الحادث
موحد والله موحد كمتقدس ومقدس ومقدس [illegible] هذه البنية
مجازية في [illegible] المادة اعني مادة تفعل تكون للتكلف
والصيرورة والمطاوعة وحصول اصل الفعل كتعلم وتجمع وتعلم [illegible]

وهي عين ذاته تليق به سبحانه ولكن المعظم من هذا ونحوه
ما ذكره الدماميني وغيره ان الوصف اذا لم يلق به اصلا فمعناه حمل على
غايته كلام يحمل على الرجوع بالعبد الى ما هو غاية الرافة لا الرقة
لاستحالتهما هكذا هنا وقد تعرض ابن الحاجب لشرح بعض ما في شرح
التفتازاني عقائد النسفي لنا وبل هو نوع من الالفاظ في خطبة الشيخ
حيث قال المعتقد سر لنا ان معناه لا نفيه عن التغاليط والنكتة حيث
عبر بالعاد ولم يعبر بما لا يحتاج الى التاويل **اما** ما ينشا عن
تكلفنا ونحلم فلان شانه ان يكون من الامور العظام بخصوصه بمعاناة
ذلك ومناسبة ذلك للجلالة ظاهرة **واما** ما كان باصل الفعل وهو
مشعر بخصوصه دون فعل فاعل واوصافه الله تعالى الذي ومعنى كونه
بنفسه انه دون علاج من ادوات فهو بلا فاعل وتقرير الجملة باعتبار
الصعاد وان يكن بالخروج حادث عن قدرة الله وهذا نائب عن الثلاثة اما
الرابع وهو ما يعبد اصل الفعل فهو غير محتاج للتاويل كما تقدم والله
اعلم **قوله** اي لا ثاني له في ذاته الوحدانية موضوعة
لنفي الكثرة المحسوسة الاجزاء بان تركبت الذات من جزءين فصاعدا
والمجموع او كل جزء والتعجز انه وهذا معنى التجسيم **واما**
تجسيم الجزئيات اي بان لا يكون معنى له موجود في الخارج
كما في التسوية المشتركة والكثرة بالمعنى الاول الكم المتصل وبالمعنى
الثاني الكم المنفصل ولما كانت الكثرة مطلقا تنافي الوحدانية نزه
المصنف عن الامرين بل احد ذلك في صفة الوحدانية **قال**
الشيخ معنى ما ذكر انه استعمل المشترك في معنييه يعني الواحد
وحدانية لاحد الامرين واستعملها فيهما واقول هو غير مسلم
عند من ذكره ان الوحدانية حقيقة لغة وان معناها الموضوعة

لانه

لانه واحد من كل وجه وذلك وجودي المعاني التي ذكرها الشيخ
كلها بالوضع **قوله** في ذاته هو نفي الكثرة في الاجزاء وهو
نفي الكم المتصل **قوله** ولا في صفاته نفي الكثرة في الجزئيات
في باقي المعنى الكثير وهو الكم المنفصل **قوله** ولا في افعاله
نفي للشركة في بعض الاوصاف كاعتقاد القدرية ان العبد يخلق
فعله وفي الكبرى اندرج هذا القسم في نفي النظير والحاصل
ثم انه يلزم ان القدري مشرك اذ لم يصرح المصنف بالشركة حتى
يدرج فيها القدري وهو صحيح لان المشرك كما قال التفتازاني
اما مشرك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس او بمعنى
استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك
بل يجعلون خالقية العبد كخالقية الله لافتقاره الى الاسباب و
الوسائط كالالة التي هو يخلقها الله الا ان مشايخ ما وراء النهر
بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس اسعد حالا منهم لانهم
اثبتوا شريكا واحدا وهؤلاء اثبتوا شركاء لا تحصى كثرة وعمم بنفي الثلاثة في افعاله الازمنة لكل عدد
فينتفي كل عدد لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولو نفي الثلاث
فقط لا يستلزم نفي ما دونه ولم يستلزم نفي ما فوقه تعالى الله **قوله**
له في ذاته يصح جعل احدهما خبرا والآخر متعلقا بالوصف اي لا ثاني
في ذاته فلا يصح ان الثاني له هو موجود في ذاته ومحله يتعدى
بنفسه فالجر بالاحرف تقوية ما ضعف بالفرعية وضمير لها للمولى
او للسابق **ثم** ان الثاني انما يصدق على نظير وهو ظاهر في الكم
المنفصل لانه لا يفهم اما المتصل فيكون الجزء ففيهم لجعل كل جزء
الها لتماثل الاجزاء وعدم التخصيص فيصدق على كل جزء انه ثان بهذا
التقدير وقوله في ذاته اي اتصالا وانفصالا والمراد بالمنفصل المماثل

في الذات المستلزمة للصفات إذ لا تصرف ذات تعالى إذ أنا لها
مع الأوصاف **قوله** وكله صفاته تعين الاتصال أو انفصال الأولى
الاتصال رد على بعض من تناهى أنها من علومنا وقد أول أن الاختصاص
بحسب المعلومات والمقدورات والمرادات والانفصال لا معنا له
تكثر في الصفات فهذا كان يعرض على هاته فيقوم به أوصافا الزهيدة
وهذا ظاهر المصنف في الشرح ثم قرره وزاد صفاته على النفس ولم يدرج
فيه تعدد الصفات لئلا ما فعله المصنف وان كان مذهبه نفي ما زاد
الحق بعبارته إذ نقول قدرته ثابتة مثلا إذا صرنا ثلاث فلا يستطيعه
ثانيه فيه يلزم الانتهاء المصنف على نفي النقص فتأمله وهذه هي الوجوه
ثبتت في حقه كما قال الشيخ إذ هي تطلع عن هذا المقام على وجه
التنويع كزيد وعمرو في الإنسان والجنس كالناطق والصاهل في الحيوان
والشخص كوجود زيد في ذاته وانقسامه لأجزاء الفضلة ودمائه
لحم وعظم **قوله** ويسمى العدد الكم ويعرف المراد أن النظم ثم
كم يدل على عدد والمعنى أن العدد الخاص بعرض بطرته يسمى
كما وكم صادق بلا شبهة وكم لنفي الكم المنفصل مرادته لنفي
ما فيه حصول الكم وهو الثاني مثلا الأكفى ان كم لشمولة الخوف علمه ولا
نستطيع من صغير **قوله** وثانيها معناه أي لنفي نفي الممكنات
كلها فيعم الاختيار وعدمه إذ الإمكان منتفية لها حين احتياج جاء حرف
نفي الممكنات وليست الإضافة لإخراج أفعال غيره بحيث يكون له
فعل فيه وحرارته ونحوه أفعال فيكون هو عين مذهب المعتزلة
والشيخ محمد بالتزام بوده ان له **قوله** بلا واسطة ولا يجوز بعد انه
نفي يرد عن على الرسالة كالفعل والنار مثلا وانظر التمييز فعله كفعل
العباد في احتياجهم إلى الآلات والمعالجة فقصد المصنف نفي الوا

سطة

الواسطة بالمعنيين أو بأحدهما والعموم تم ثم ان المصنف
احتج بما يعم وأفاد أنهما منهما لا تحتاج للتكلم عليهما لوضوحهما
وأنه أنا خلق شيء بغفلة بعذر **و**أنه والاستخلاف وما تحقون
فيهما نوع خفاء فلا بد من التكلم عليهما **أما** الأول فالكلام
عليهما التوهم جاهل في النصب وفي الرفع نتكلم عليه بأن الاحتمال
لدفع مراد الخصم وبيانه أن النصب على الاشتغال **و**جملة الا
شتغال تفسيرية أو معه وعلى كل حال فليست صفة لأن الصفة
لا تعمل فيما قبل الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملا فإذا الاشتغال
فلو كانت صفة لم يصح النصب على الاشتغال عند العرب والقراء النصب
فبطل كونه صفة **و**إذا بطل كونه صفة لم تكن خبرا تقييدا للشيء
فلا يلزم منه ما قاله المعتزلي من أن المعنى كل شيء مخلوق فهو بقدر
يعني وهذا الشيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا
أن الجملة تفسيرية فلا محل لها من الإعراب أو في محل ما فسرته وهو
هنا خبر إن فمعناه أنا كل شيء دل على أصله أننا فسرنا هو اسمها والفعل
الواجب الحذف المفسر بالمشتغل بالضمير خبرها وهو خلقنا خبر
فضمير المفعول يتفرع للعموم كل أي أنا خلقنا كل شيء خلقنا له و
بقدر يتعلق بالفعل الأول والثاني فيلزم عموم خلقه الأشياء ولكن
سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالا
تخلفية فيكون المعنى أنا كل شيء خلقنا كل شيء مخلوق بقدر فيحترز
من شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة
تعالى ما دلت عليه الآية أن هنالك شيئا لم يخلقه فنحن نقول إنه وصفاته
وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن
نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه معين والتفسير بغيره دعوى

من المخالف يحتاج الى اثبات وهذا الوجه ذكر مثله ابن رشد
وقرينة الرفع اعني كون الاحتراز من ذاته وصفاته لا من افعال العباد
وضح لنا اجراه هنا على ارخاء العنان في تسليم الوصفية مع الاشتغال
ثم اشكال الجمع بينهما من توهم اهل العربية **واما** على قراءة
الرفع مخلقناه يحتمل الخبرية ويفيد من تعلق بعد فعلها يلزم عموم
خلق الاشياء يعني الممكنات بالاجماع اذ لا تعلق للخلق بغيرها
بغيرها ويحتمل الوصفية ويفيد ظهر الغير وهو احتمال صحيح في
نفسه ليس فيه ما يدفعه صناعة لكن هو غير متعين لما سبق من ا
حتمال الخبرية المفيد للعموم ولا احتمال مسقط للاستدلال السالم
بان صفة الاكثر لا نسلم ان الاحتراز من افعال العباد بل الاحتراز من المجمع
عليه وهو ذاته وصفاته يعني ان الشي الغير المخلوق ليس بقدر وهو
ذاته وصفاته وهم يقولون افعال العباد لا المجمع عليه مختلف على
المختلف فيه **فكلمتا** تساويا فلا احتمال يسقطها الاستشهاد
لان **تنبيه** اذا علمت هذا ظهر لك معنى قول المرادي
ان من مجاري النصب على الاشتغال دفع توهم وصف مخل على الرفع
لقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اذ لا يراد الاشتغال الايهام
فيه عند من له علم بالعربية والكلام مع الاعلام اما العوام فكلاهما
في **و**اما دعوى ان الرفع غير محتمل الوصفية من قوله ايهام وصف مخل اذا
الرفع يوهم الوصفية المخلة فلا الوصفية لا يخلو لها اذ لو فهم في على
هذا هنا احتمال غير الوصفية وهو الخبرية ولا فسد على الغير و
هنا احتمال غير الوصفية المخلة بل الوصفية غير المخلة وهو ان يجعل
القيد للاحتراز من ذاته وصفاته لا من افعاله الاختيارية وعليه فلا وصف
غير مخل ولعل الخزنة ذلك من كلامه لانه جعل الرفع يوهم الوصف المخل

وحيث

وهو

وحيث كان هذا المجموع المركب وهما لا حقا كان الحق في مثا
مثله لا وصفية او وصفية وكل الخلاف بعد ذلك المراد في بحلا ابن رشد
في جامع البيان والتحصيل وما بعده وكم فيه من فضل الانتهاء
وكم نفعنا الله بما علمنا انه في امين **ولما** الاية الثانية
وهي قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان ما تحتمل المصدرية
والموصولية بمعنى الذي والاول المختار اذ لا رابط للخبرية فلا حذف
اذ للضمير تقدير وهو مختار سيبويه اي خلقكم وخلق عملكم والحجة
مناسبة لها هم فليس العبد يخلق افعاله هذا على المصدرية وعلى
انها بمعنى الذي يحتمل ان يكون العائد منصوبا في وخلق الذي
تعملونه اي العمل الذي تعملونه فهو صادق على العمل ايضا ويرجحه ا
حتمال كونها مصدرية متبعا ضد الاعراب ويعضده ان الاية
سيقت للتوبيخ على عبادة الاصنام حيث قال اتعبدون ما تنحتون اي
تنحتون الاصنام بالحجر فهم ما لم يصور هنا تصوير مخصوصة لم يعبدو
ها بهم اذا قد عبدوا اعمالهم ثم نتم الرد عليهم بان الله خلقهم وخلق
ما عملوا **وقد** علمنا انهم عبدوا اعمالهم فينتفي النظام في سياق
الاية في الذي تعملونه ما حرفية او اسمية ويحتمل ان العائد محذوف اي
خلق الذي تعملون فيه اي الاجساد التي يقع عملكم فيها فيكون في الاية
ان الله خلقنا وخلق ما نعمل فيه اعمالنا من احجار البناء وقشر الخز وفي
هاء الكتاب وخشب النجار النجار ونحو ذلك فتكون الاية ليست فيها
دلالة على ان الله خالق افعال العباد لكن هذا يضعفه قوة ما قبله ويضعفه
كون حذف العائد المنصوب اصلا وانه الاكثر بتقدير الوصل للفعل
ومن شروطها جواز حذفه من كونه جر بما جر به الموصول من الموصول فكلم في
وان جوزه الاخفش فالمعتمد خلافه **ثم** ان الاخفش يجوز حذفه

بتقديره اي نحن فحرف الجر يتصل الضمير بالفعل فيصير منصوبا فيجري
ويكون من جملة العائد المنصوب **فإن قلت** على مذهب الاخ
فش يرجع الى معنى وعملكم والى معنى والذي تعملون فيه وتقدير الا
جساد **قلت** مقتضى قواعدهم ان المجرور اذا نصب بحذف الجار
فهو على معنى وجود الجار فلا يتوهم هنا ان الاخفش لما اصله
منصوب يكون معناه على معنى المنصوب الاصلي فيصدق بالعمل على
مقتضى مذهبه قصره على الاجساد وهذا بناء على المذهب كلام
حيث خصوص الاية فان الاخفش كان يرى بل مقالة في الاية لقال
تعملونه او تعملون فيه لكن على اجتماع الجعل فيه بينا كيف حذف وقلنا
مقتضى قول الاخفش فيهما كان لا نبا عمله ويصح كون ما مبتدا او خبرها محذوف
ف العلم به مما سبق اي عملكم او الذي تعملونه كذلك اي الله خلقه لقوله
قبل هذا اي الله خالقكم ولا يصح تقديره مخلوق لكم اذ هو حذف بلا دليل
يدل عليه لفظا ولا ثبت سمعا ولا عقلا بل الضبط العقلي والشرعي على نفيه ثم العمل
المختلف فيه كما قال التفتزاني ما يحصل بكسب العبد مثل الصوم والصلا
ة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى فيه الفعل
الحاصل باسم المصدر لا نفس المصدر الذي هو ايقاع ذلك الشيء اذ
ذلك من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارجا ويدل على ذلك
نحو يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة ويعملون الطاعات والسيئات اذ
ليس المراد يقيمون ايقاع الصلاة بل يقيمون نفس الصلاة ويعطون
نفس الزكاة لا يعطون ايقاعها **قال** التفتزاني وما ذكرته على انها
موصولة بمعنى الذي والتقدير والذي تعملونه فيه **نكتة** لطيفة
غفل عنها الجمهور حتى بالغوا في نفي كون ما موصولا اسما لمنعها
منه انها لا تفيد معنى المصدرية وقد علمت الموافقة فتبا لغفلتهم

دعوتهم

حيث

دعوتهم الى انها كانت موصولة في نحو ما تنحتون وتلقف ما يافكون
مجاز في كلا المثالين انتهى ويلزم على هذا ان لا يثبت من افعال
ما انها موصول اسمي لا مجاز او لا وقد سلم لهم ما بالغتم فيه فيبقى كل
في خصوص مثال **وقال** هو وغيره تقوية كما سبق ان الايقاع
ليس المختلف فيه اذ هو اعتبار اضافي فلو كان مخلوقا لكان بايقاع
اخر فيتسلسل فيلزم وجود افعال لا نهاية لها عند ايجاد فعل
واحد وذلك محال ولكون الايقاع لا يحتاج الى ايقاع صح اسناده للعبد
في قوله تعملون وتنحتون وغير ذلك ولاجل المعتزلة منه كون العبد
يخلق افعاله بدليل اسناد فعلها اليه جعل محل النزاع غيره قال التفتزاني
اذ محل النزاع الحاصل بالمصدر لا الايقاع وان اسند من حيث ان الا
يقاع ولا انظر نسبته للعبد كذا قال التفتزاني ووافق كلامه
ان احتمال العموم نحت فلا ترجيح بعطف ما على ما فيهما وجهها
مصدرية او موصولة صادقة على العمل ويراد به الحاصل بالمصدر
ونسبة العمل الى العبد في تعملون وتنحتون على جهة الايقاع
الخارج عن محل النزاع ويفهم من كلام الشيخ السنوسي ايجاد الفعل
يعني المعنى الحاصل بالمصدر لا ينسب الا لله خلقا واختراعا وللعبد
كسبا واثرا فاعلا استحالة في دخوله تحت قدرتين الا باختلاف
العمل وهو الحاصل بالمصدر **واما** الاختلاف الجهة مع اتحاد الفعل
اعني خلقا وكسبا فتامله بانه عجيب **ثم** ان لا اسناد للعبد يوافق
اهل السنة عندهم في جهته او على الحقيقة والقاعدة ان الفعل يسند
لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن اوجده نحو ابيض الحائط او هو ابيض
ولا يقال لمن اوقع به البياض انه ابيض وهذه حجة تمسك بها عليه اهل
السنة كلهم لعدم امكان هذه نفي المعتزلة وعليه فلا يلزم على كون

ان الله وجعل المفعول الى الفاعل او سلب ذلك عنه الا بعد ان يسند الفعل اليه
فيقال قام الله او قعد او تحرك او رمى لما التزمه المعتزلة لدفع ذالك
بانه فيقال اسناد الفعل لمن قام به لا لمن اوجده كابيض الحائط و
هو ابيض فليس يصح الاسناد لعدم الايجاد كما عرفته **قوله**
فهنا هنا صفات هو احتراز عن اشتغاله الكلام بعضها ولذا لم
نذكرها هنا مع ان المشاهد بكلها تقتضيها **قوله** تنبيه
صفاتنا فان قلت سائر الاعداد ينسب اليه من لفظها المعدود منها
فيقال ثالث ورابع وخامس وسابع ونحو ذلك الستة فقال السداسي **قلت**
المنسوب اليها على مقتضى الاصل والعدد هو المعبر عنه بستة وما
بدلت السين تاء وادغم الدال فيها فقيل ست وان اثبت زيدت قد تنا
لئلا يقال ستة ذكر ذالك الحريري وغيره من ائمة العربية فقيل لذلك
الاصل في المعدود ستة من قبل الله **و** ان ثبت التاء في الخمسة وهي لا تثبت في
المؤنث لحذف المعدود وحيث حذف المعدود جاز اثباتها مع المؤنث
لكن الغير رد النقل فيه عن المرادي وغيره ان المعدود المذكر اذا حذف
نحو ثلاثة وان كان الاصل فيه الاثبات نحو **قوله** صلى الله عليه وسلم
من صام رمضان ثم اتبعه بست من شوال وفي الاخر اذا فتح الله عليكم
في الطائف فعليكم ببنت غيلان تقبل باربع وتدبر بثمان اي
اعكان جمع عكنة وهي طية البطن من السمن بحذف التاء من المذكر لحذفه
وفي المتن عكسه ولم نر من نبه عليه معلوم النسبة فليضعه
ولجبل الثواب **الخبر** ثم قد وقفنا عليه بعد ذالك ولعله ما وقعت
عليه للنووي في شرح مسلم حذف المعدود المذكر جاز اسقاط التاء من عدده
كما جاز ثبوتها في المؤنث عند حذفه **قوله** حقيقة الصفة الخ
النفسية اي تعريفها المفيد تمييزها عن غيرها بذاتيات لها اذ ليس

لها ذالك

لها ذالك لان الذاتي الوصف النفسي فلو ثبت للحال وصف نفسي
لكان لذلك الوصف النفسي وصف نفسي ايضا اذ النفسي حال وقد علمت
ان للحال وصفا نفسيا والنفسي حال ايضا فهو مثله وعلى ذلك
يتسلسل ذكر ذالك البيقوري في شرح البرهانية عن ابن زهدان فهذان
ومثلها الوجود المطلق والعدم المطلق والنسب التي لا تعقل
الا بين كالمخالفة والمماثلة فهي ثلاثة لان الوجود حال نفسي
فهو فرد من الحال والمقصود هنا ان الحال لا يعلل بذاتيات تشتمل
على جزئيات لها لان الحد بالجنس والفصل حال فيلزم ان يحد الفصل ويميز
بفصل ثم كذلك فصل بفصل فيؤدي الى التسلسل كما ذكره ابن زهدان في
وحيث لا يصح حدها فلنا رسم تمييزها تقريبا وسيأتي تحقيقه هنا
عند ذكر التسع المعنوية وهنا ظن تذكر الحال بقسميها ونحج ا
لمثبتة والنفاة فيها والمنصف بينهم ان شاء الله تعالى ومراده هنا
بالحال مطلقا فلذا مثل بالتحيز ولو كان مراده القديم فقط لم يصح له ذالك
لان التحيز حادث كالحركة والسكون **والحاصل** فرق بين وجوب
الشيء لذاته فهو يقتضي القدم كالقدرة ونحوها ووجوبه لغيره
اي وجوب ثبوته لشيء فهو لا يستلزم قدمه بل تارة وتارة كالتحيز
للجرم واحد الامرين من حركة وسكون لا بعينه فانه واجب للجرم وليس
بقديم لمشاهدة حدوث ذالك بحدوثه وعدمه بعده وكالوحدانية
اتفق فالتمثيل بعد التحيز وكالوحدانية الواجبة للذات ذات
وجوب شيء لشيء لا ينافي القدم وما يستلزمه وقد يسوغ التمثيل
مالية عقلية للكل من حيث حدوثه في ذات الله تعالى لا من حيث القدم و
الحدوث **قوله** ما دامت الذات ما ظرفية مصدرية اما كونها
مصدرية فمعمول ومفعول في معاني ما واما كونها ظرفية فبمعنى الظرف

ان الله وفعل المفعول الى المبالغة او سائر الافعال ان يسند الفعل اليه فيقال فعل الله او فعلنا وتحركنا او رمى تحملا التنزيه المعتزلة لدفع ذالك بانه فيقال اسناد الفعل لمن قام به لا لمن اوجده كابيض الحائط وهو ابيض وليس يصح الاسناد لعدم الايجاد كلاعرضه **قوله**
فهو كهيئة صفات هو احتراز عن اشتغال الكلاب بعضها ولذا الذي ذكر انها صفات مع ان المشار هنا لا حاجة تقتضيها **قوله** صفات
صفات فان قلت سائر الاعداد ينسب اليها لعطفها العدد منها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع ونحو ذلك النسب فيقال السدس **قلت**
المنسوب بها على مقتضى الاصل والعدد هو المغير سنت سدس ولم بدلت السين تاء وادغم الدال فيها ففيل سنت بدل ان انت زيدت تاء تنا
لتة فيقال ستة ذكر ذالك الجربري وغيره من ائمة العربية وقيل ان الذي الاصل في المعدود سدس قبلها و انث التاء في الخمسة وهي لا تنبت في
المؤنث لحذف المعدود وحيث حذف المعدود جاز اثباتها في المؤنث لكن الكثير وزد النقل فيه عن المرادي وغيره ان المعدود المذكر اذا حذف
نحو ثلاث وان كان الاصل فيه الاثبات نحو **قوله** صلى الله عليه
من صام رمضان ثم اتبعه بست من شوال وما في الاثر اذا فتح الله عليكم
بالطائف فعليكم ببنت غيلان تستقبل باربع وتستدبر بثمان اي
اعكان جمع عكن وهو طية البطن من السمن بحذف التاء من المذكر لحذفها
وبابه المتن عكسه ولم نر من ونبه عليه معلوم النسبة فليضعه
رائحة الثواب **المخول** ثم قد وقفنا عليه بعد ذالك ولعل مما وقعت
عليه المعول متى حذفنا المعدود المذكر جاز اسقاط التاء من عدده
كما جاز ثبوتها في المؤنث عند حذفه **قوله** حقيقة الصفة التي
لنفسية اي تعريفها المعيد تمييز الاحد بها بذاتيات لها اذ ليس

لها ذالك

لها ذالك لان الذاتي الوصف النفسي فلو ثبت الحال وصف نفسي لكان لذالك الوصف النفسي وصف نفسي ايضا اذ النفسي حال وكما ان الحال وصف نفسي والنفسي حال ايضا فهو مثله وعلى ذالك يتسلسل ذكر ذالك اليعبري في شرح البرهانية عن ابن دهان فقال ومثلها الوجود المطلق والعدم المطلق والنسب التي لا تعقل الا بين كالمخالفة والمماثلة فهي ثلاثة لان الوجود حال نفسي فهو فرد من الحال والمقصود هنا ان الحال لا يعلم الا تبلغ تشتمل على جزئيا تها لان تحد بالجنس والفصل حال فيلزم ان يحد الفصل وجنس بعض ثم كذلك بفصل فيؤدي الى التسلسل كما ذكره ابن دهان في وحيث لا يصح حدها فلنا ان نرسم تمييزها تقريبا وسيأتي تحقيق هذا عند ذكر الشيخ المعنوية وهناك نذكر الحال بتقسيمها وحجج المثبتة والنفاة فيها والمنصف بينهم ان شاء الله تعالى وادلة نفي الحال مطلقا فلهذا شاء بالتعيين ولو كان مراده القديم فقط لم يصح له ذالك لان التمييز حادث كالحركة والسكون **والحاصل** فرق بين وجوب الشيء لذاته فهو يقتضي القدم كالقدرة ونحوها ووجوبه لغيره اي وجوب ثبوته لشيء فهو لا يستلزم قدمه بل تارة وتارة كالتمييز للجرم واحد الامرين من حركة وسكون لا بعينه فانه واجب للجرم وليس بقديم لمشاهدة حدوث ذالك بحدوثه وعدمه بعده وكالوحدانية التي قال الشيخ بعد التمييز وكالوحدانية الواجبة للذات ذات وجوب الشيء للشيء لا ينافي القدم وما يستلزمه وقد يستلزم التمييز ما فيه غنية للكلام حيث حوله ونحن نذكر الله تعالى من حيث القدم والحدوث **قوله** ما دامت الذات ما ظرفية مصدرية اما كونها مصدرية فمعمول ومفعول في معاني ما واما كونها ظرفية فبمعنى المدة

ويقال نحو نزح ماطر بانه يحا يشكل بظاهره ويجاب بان المعنى ما حيث
كانت مصدرية كانت مع ما بعدها كصريح المصدر وصريح المصدر
ينوب عن الظرف على اعرابه مع الدلالة عليه بتلك المدة لا يسمى مصدرا
لذاته وانما بالنيابة عن الظرف نحو جئناك طلوع الشمس اي وقت طلو
عها فحذف لفظ وقت وناب طلوع منابه فيعرب ظرفا ثم هو يعد فالكلام
في خوف المضاف واقامة المضاف اليه فقاعدة المضاف اليه يعود الى الحكم
وما يلي المضاف يأتي خلفا. عنه في الاعراب اذا ما حذفا. فلم يكن ظرفا بالذات
كالمصدر الصريح نائبا عن ظرف نيابة مضاف اليه عن مضاف وهذا المعنى
قريب مما نبه عليه الشيخ ابن زكري في شرح البردة وما كتبناه مما ينتهض
اشكالا وجوابا فجزاه الله خيرا و التعليق بدوام الذات للتحرز عن المعنو
ية الحادثة فانها تذهب مع بقاء الذات لانتفاء معانيها كمن ذهبت قدرته
فتذهب قادريته والذات باقية والصفة النفسية لا تذهب والذات با
قية والمعنوية تذهب لارتباطها بالمعنى فتذهب بذهاب المعا
ني وكما يقال في العرض انها تذهب اي المعنوية الحادثة لان العرض
لا يبقى زمانين هو مشترك اي الزائد في النفسية بجامع الحالية والعرض
ثبوت الاحوال زائد على الذات عند النفسية وعلى المعاني في المعنو
ية بل الحال … وما ذكرناه وفي قوله ما دامت الذات اشارة الى ان الذاتي
لا يتخلف و لذا يقولون ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف وحينئذ خرجت
المعنوية الحادثة وبقيت النفسية والمعنوية القديمة لانهما
حيث للينصور نفي المعاني لذاتها تقتضي المعنوية الا انه
وانها تدوم بدوام الذات وان كانت مرتبطة بالصفات لا يمكن
ان تنفك عن دوام الذات او بدوام الصفات لوجود الدوام من حيث
دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق التعليل وعدمه

فالمعنوية

فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة وهذا معنى صحيح.
سالم من القدح والتجريح ولان التي لا تدوم بل تذهب والذات باقية
لا تتصور الا في المعنوية الحادثة أما القديمة فلا تذهب
وما لا يذهب لا يتصور عليه انه تذهب والذات باقية وحيث لم تخرج الا
الحادثة احتاج لاخراج المعنوية والعبد بل لو اعني ما دامت
الذات غير مغن لقوله غير معللة تعلقه ولا يقال ان غير معللة مغن
عنه فكان ينبغي ان الاحوال الواجبة للذات غير معللة فيخرج المعنو
ية بقسميها القديم والحادث لانا نقول المعتبر في الحدود هو
ان يعنى بكون المقدم يغني عن التالي أما المقدم فلا يلتفت الى التالي
الا بعد ذكره فلا يرجع الاغتنا به عنه وان لزم ان لا يكون يغني عن الاغتناء
الفصل عنه فتأمله بالاحوال نفسية ومعنوية انما هي واجبة للذات
أما النفسية فظاهر و أما المعنوية فما دامت ان كانت من تعلقن
بالصفات لي لا تعقل الا بها فهي ثابتة للذات لفظا فراعى الشيخ
في الاحتراز كونها في المخرج تذهب والذات باقية وذلك يختص بالحال
الحادثة فزاد في تفسيره الحال النفسي انه غير معلل او معللة تحرز
بذكر هذا و ثانيهما ان في الحال معللة لاخراج المعنوية القديمة
وبعض الشيوخ استغنى بقوله ما دامت الذات عن قوله غير معلل
بعلة فراعى في الاحتراز ان المعنى منه لا يدوم بدوام الذات و
يريد بالدوام وعدم الدوام الارتباط وعدمه فالنفسي يدوم
بدوام الذات لارتباطه بها والمعنوي يدوم بدوام الصفة لارتباطه
بها سواء كانت الصفة مما تذهب فينتفيا ذاهبا لا احوالا
مما تدوم فينتفيا وانما المعتبر الارتباط لا خصوص الذهاب
فلا يختص المعنوي منه بالحال الحادث فيخرج المعنوي بقسميه بلا

يحتاج للقيد الثاني لاكن هذا اغلاب لظاهر اللفظ والحادث مع المؤلفين
اذ كان ظاهر اللفظ ادى لخلل يتاوله من يحتاج للتصحيح لانه يخرج
عن الظاهر الصحيح بالتاويل المودي للاخلال هذا غني معفو وانما
تسامح عليه العفو وذا لكان للدوام مخالفا للاستمرار ولا دوام
لا استمرار بل الدوام بدوام الذات الاستمرار مع الاستمرار الذاتي ولا
دوام المعتبر عنده هو لعنيضه انقطاع الوجود والذات باقية
ولا يتصور ذلك في الحال المعنوي الحادث فتامله فانه موضع غلط
واعاده لفظ ذات لئلا يقع الوهم لو اضمر ان يكون الحال فيصير
المعنى هو الحال الواجب للذات ما دامت الحال وتقييد الشيء بنفسه
غير صحيح واتى بما لا يوقع في وهم وهو اولى من الموقع في وهم وان
كان يسهل الدفع **قوله** غير معللة حال من ضمير الواجبة
اي في حال كونها غير معللة اي الحال لا يصح كونه حالا من ضمير وكان
لفظ الحال لعدم العامل اذ المبتدا والابتداء لا يعملان في الحال فتامله ولكن
التعريف يشمل مع شموله القديم والحادث وليس هو حادثا حتى يلزم
منه اتحاد القديم والحادث وليس في الانبات من حيثيا تستلزم العدم
وقال بنفي العلم لان نفي الوصف بالذات هو الموجب العدم
في الوصف وزينام **قوله** اي معنى الموجود راجع الله حاله
صله انه على انه زائد ولا اشكال في عدم صفة والاد نسبته الى النفس
اذ ما ليس عينا ينتسب كما يعد وصفا بلا زال وصاف ما ليس
عين الذات والجواب عن الشبهة كالجواب عن عدم صفة نفسي
بذكر في اللفظ مع الذات وبقال ذات مولانا موجودة يصح بهذا الاعتبار
عدها صفة او نسبته النفي وان كان ما هو غير لا يعد وصفا ولا ينتسب
لا لكن يصح ان يجاز انه علائقه ما ذكر **قوله** ومعنى مرادكل منها عدم اي

لا يليق

لا يليق بمولانا جل وعز احترز عن السلبي بمعنى المسلوب كما
للشريف والعمى مثلا فالسلب لذاته الا فان عبارة عن سلب امر
لا يليق وهو المراد في الصفات وعبارة عن مسلوب عن المولى
وليس هو الصفة فلا احتمال السلبي معنيين غير الاول لا المقام
هذا وبهذا يعلم ما قاله في الكبرى ان في السلب قسما لا يليق بمولانا
فالو ويعني انه بمعنى المسلوب لا يليق بمولانا وانما يليق سلبه
فتامله **قوله** وهذا الخمسة جعلها سلبية وفي الارشاد انها
نفسية ومعنى الشريف ابو عيسى كونها نفسية وجعلها نسبية اي
من النسب لان المخالفة لا تعقل الا بين شيئين فهي امر معقول ليس
صفة ولا حالا وهذا جار في سائر الاضافات ولو قلنا انها نفسية
لجاز ان يوجد احد الخلافين قبل وجود الاخر فتثبت له صفة الخلا
فية لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا
ان تثبت الخلافية بالنسبة لواحد وذلك محال لان الخلافية لا
تعقل الا بين اثنين ويجري النزاع في المماثلة ما جرى في المخالفة
وكذا نفي الدين في الارشاد والسلام نفى ابو عمرو وكذا صاحب
الارشاد في انها نفسية انتهى والمصنف خالفهما وجعله المحقق
معنى مراد الشريف موافقا للقول بالنسبية قال لان السلبية عدمية والنسبية
كذلك انتهى وهذا كما ترى فانهما مختلفان ولا يوجب اتحادهما
في العدمية اتحادهما مفهوما لان لكل حقيقة تباين الاخرى ولا
يصح التوفيق بما قال وظهر ان الثلاثة وبان من جهة اخرى وذلك
ان المخالفة من حيث اصلها حادث من ذات وصفات فتقتضي ان الذات
مخالفة للحوادث فهي بهذا الاعتبار صفة نفس اذ صفات نفس
ذاته وصفاته وجوب الوجود والثبوت وذات الحوادث وصفاتها

من صفة نفسها الجواز وفي المخالفة نفسية إذ وصف القديم النفسي
مخالف وصف الحادث النفسي ومن حيث أن الوصف النفسي
ليس هو عين المخالفة بل بضميمة شيء وصف نفس القديم و
صف نفس الحادث فيحصل الخلاف بالضميمة إذ الوجوب والجواز
متنافيان غاية الخلاف فبالأول قال أبو المعالي والسلالجي
وبالثاني قال الأشعري ونسبه المقترح وقد لزم من مجموع القولين
نفسيه ونسبيه سلب ما للحوادث عنه بالمنتفيا بنفسها لا الأ
م المتفق عليه كعادته في تفسير الصفات باللوازم وفيه هنا فا
ئدة أخرى وهي الخروج من مركز الخلاف وتفسير الحجي أمس لأن
تفسير الشيء بما لم يكن له لازمة ما زال المعنى في جعلها نفسية
اعتبار أن يكون أوصاف النفس أستلزمها وهي من إطلاق اسم الملزوم
على اللازم فتأمل وفي الإرشاد تعبير لابن الخطيب ما هو صريح في هذا المعنى
الذي ذكر في الإرشاد من كون المخالفة صفة نفسية حيث ترجم
المسألة بأن حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق إن أراد أنه
لخصوصية خلافا لجمع عظيم من مشايخ علم الأصول حيث زعموا
تساوي الذوات وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة
فذات الله من حيث أنها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن
غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تخص الألوهية هي وجوب الو
جود والقدرة التامة والعلم وزعم أبو هاشم أنها صفة تقتضي
لذلك صفات أربعا الوجودية والحياتية والعالمية والقادرية
هذا الكلام والذي يختاره أن ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات لنفس
كونه تلك الذات المخصوصة وحجة ذلك أن الشيئين المختلفين
لو كان اختلافهما لأجل اختصاص كل منهما بأمر زائد لكان ذلك

الزائد

إما أن يكون مخالفا للآخر ولا يكون فإن لم يكن مخالفا بالماهية
امتنع أن يصير سببا لأن يصير غيره مخالفا وإن كان مخالفا بالما
هية وجب أن يكون مخالفته لأجل شيء آخر ثم حصلت مخا
لفة الغير به ويلزم على ذلك الدور أو التسلسل وهو محال فإذن
ثبت أنه لا بد من الانتهاء إلى شيئين مختلفين لنفسيهما لا من أمر
حجة أخرى أن الذاتين إذا تساويا من كل الوجوه وقامت بإحداهما
صفة مخالفة للصفة التي قامت في الذات الأخرى فعند هذا لم
يبدل تساوي الذاتين وإن الصفتين مختلفتان فلم يعقل كون ما
كان فيه ما لاختلاف لم يعقل إلا الذات وهو أمر زائد عليها فنقول
حجة أخرى أن الذات من حيث هي ذات تخالف الصفة من حيث
هي صفة وإن لم تخالفها لم تكن إحداهما بأن تكون موصوفة والأخرى
صفة بأولى من العكس ومخالفة تلك الذات لتلك الصفة ليس بالنفس
الذات لا لأمر زائد فيثبت بهذه الوجوه أنه لا بد من الاعتراف بأمور
تخالف بعضها بعضا لا لنفسها وذواتها من حيث هي هي لا لمعنى صفة
قائمة وإذا عرفت هذا فقولنا الله مخالف لخلقه لذاته المخصوصة
المراد منه ما ذكرناه والحاصل من كونه ثبت من كونه ليس لأمر زائد به يبطل
اعتراض من ذكر المخصوصة اعتراضا بأنها أمر زائد على الذات وهو
القيد بمخصوصه في المخالفة صار فيه زائد وتناقض كلامكم فإن هذا
في محل المنع ولسنده ما تقدم من أن المراد بمخصوصه أنه ليس بزا
ئد وما يثبت به الزائد وبعد صح المخالفة بالذات بتعرض لإبطال
المعنى وأنه أي مساواة ذاته من حيث هي تلك الذات مساوية
لسائر الذوات فلا تشبه المنتفيا ربة في تملح الحقيقة يجب أن
يجب على كل منهما ما يجب على الآخر وإذا كان كذلك كان اختصاص

كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه ب
بصفة الحدثان أمرا جايزا عليه فترجح ذلك الجائز على مقابله
الجائز إن كان لغيرها لزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وإن
كان لأمر عاد إلى الطالب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو
التسلسل وهو محال فيكون ذاته مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا
بعض إلى هذه الجملة إلا أنا بالقول به محال و احتج الخصم بعد ما ثبت
أن لو لم تكن الذوات متساوية في كونها ذوات ا الثانية حيث كان كذلك
وجب امتيازها بصفات وأحوال وبطلان المعارضة للأولى أن تقسيم
الذوات إلى قديمة وحادثة ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
و أيضا إذا عقلنا ذاتا فسواء اعتقدنا قدمها أو حدوثها أو امتنا
عها أو جوازها فاعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على
أن المفهوم من الذوات واحد في كل المواضع وأيضا إنا نقول المعلوم
أما ذات وإما صفة وصريح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصر
ولولا أن المفهوم من كون الذات ذاتا مفهوم واحد لم يكن هذا التقسيم
منحصرا فثبت بهذه الوجوه أن الذوات متساوية في كونها ذوات
ثم يلزم من المقدمة الثانية فلأن الله تعالى متميز عن سائر الموجو
دات وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات وما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فوجب امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمر زائد
عليها فيكون بالصفة فإن قيل المماثلة للذوات أعلم أنه لا يجو
ز أن يكون امتياز الحق تعالى بصفة ثبوتية وامتيازه عندنا بسلب
تلك الصفات عن الذات لأن الذوات من حيث أيضا ذواتها لو كانت مستقلة
بنفسها في التحقيق غنية عن الصفات لزم جواز أن تنقلب ذات السواد
بياضا و عكسه والواجب عرضا حالا في المحل والعكس وكله محال وإن
لم تكن

لم تكن الذات مستقلة إلا مع الصفات وجب أن يكون امتياز
ذات الحق سبحانه عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب
صفات الحدثان عنه و الجواب أن الأمور الثلاثة التي
عولتم عليها تثبت تساوي الذوات اللازمة بعينها في الصفات فيلزم
امتياز الصفات بعضها عن بعض بصفات أخر فيتسلسل و أ
يضا المفهوم من كونها ذوات أنها أمور قائمة بنفسها والقيام
بالنفس للذوات عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي
وهذا المفهوم السلبي لا نزاع في اشتراك الذوات فيه وإنما
النزاع في أن هذه الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل
هي متساوية من حيث أنها هي وكذلك لا يفيد ذلك لأن كلامكم
متناقض حيث أثبتم تساوي الذوات في تمام كونها ذوات ثم أثبتم
لكل ذات صفة لأجلها تخالف ذات الأخرى فعرفنا برجح جانب
قولكم الأول لا نسلم المتدلا وبيانه أن الماهية ليست متساو
ية بل بينها لوازم مختلفة وذلك مما يقبله العقل وأما على قولنا
فلا يلزم ذلك لأنا حكمنا باختلاف الذوات لا نفسها ومع ذلك
يكن بينها لازم مشترك بينها وهو غناؤها عن محل يقوم به فيرجع قولنا
إلى أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في
العقول فالذات المختلفات مشتركة في كونها مختلفة والمتضادة
متساوية في كونها متضادة وبالله التوفيق انتهى كلام ابن الخطيب
بحروفه إلا قليلا مع زيادة إيضاح بالتقرير فيما اعتقده وبما اعتمده
خصمه ليتبين المخالفة تعقيبية وكاسلبية بل هي بالذات أو بالوصا
ف فلازم الذات كما قال الخصم وهم جمع من أهل أصول الدين وسياق
عبارته تشعر بأنهم من أهل الحق لتعظيمه لهم أما أبو هاشم فقد

ذكره باسمه وقوله في القبلية القولين والله اعلم ثم ان نقلاه الجمع
من علماء اصول الدين المقابلين للقول المختار للفخر الرازي هو ما عند
السنوسي من كون المقابلة في جانب الحوادث ثبوتية كالتحيز
والجهة مثلا وغير ذلك وفي القديم سلب هذا الوصف الثبوتي
جعل هذا مقابل المختار يقتضي ان المختار مقوله اي استلزامنا
فان المقابل انه يستلزم نفي اوصاف مقابله عنه ثم ان ظاهر كلام
الشريف زكريا ان المقابلة حادثة لانها نسبية بين قديم وحادث
لا توجد الا بعدهما فقد تاخرت عن الحادث والمتاخر عن الحا
دث حادث وقد صرح الحفيد بما وضع بحدوث النسب لتا
خرها عن المنتسبين والمتاخر عن غيره وجود حادث وكذا يؤخذ
من عبارته حيث قال لو كان صفة تقتضي للزوم ان يوجد احد الخالقين
وهو الله مثلا وتثبت له صفة الخالقية التي ذاته والسنوسي عنه
وكلامه صريح في انه لا يوجد احد الخالقين موصوفا بالصفة بل لا
تثبت له الصفة الا بعد وجود مخالفه فهذان موضعان يؤخذ
منهما حدوثها عنده من جعلها نسبية وكل النسب حادثة كما
صرح به اليفرني وغيره والبرهان العقلي دليله لما فيه من التاخر وكل متا
خر حادث ومن قوله يلزم ثبوت الخالقية لاحد الخالقين قبل وجود
الاخر الشريف ابو يحيى يعلم عقلا ونقلا ودينا لا يقال فيه وصف الله
بصفة حادثة لانا نقول ليست ثبوتية بل هي نسبية وقد سبق
من كلام الشيخ سنا في ان القبل ونحوه كله منسوب اليه ولذا قال
ابن العربي الحاتمي ان ليس ان ذاته القبل والبعد اي لا نعقل الا بها
تعالى بخلاف الله كما هي قال نها ان كانت حادثة لزم كونه في الا
زل مماثلا للاخرين اذ انتفى احد المتقابلين ثبت الاخر لانا نقول حيث

القبول

القبول والبعدي الا ان من يماثل وان يخالف ويعود من الاوصاف المتقا
بلة الغير المعقولة فيمن يتصفان بها كالذكورية والانوثية والعمى و
البصر من الحايض والعلم والجهل في الشيء مثلا والدخول والخروج
من العالم في حق الله ولكن الاحتراز عن جميع من يقتفيها ويظهر لنا
من جميع ما تصحبه عدم حدوث شيء من كفر في العصر نبيو سابر
كما لا نعد التي لم نطلع عليها ولو فرضت سلبية على انه يمكن
تاويل الموضعين المذكورين من عبارة ابي يحيى بان كونها نسبية
تقتضي تاخر تعلقها الا تاخر وجودها والتاخر تعلقا لا يقتضي
الحدوث كما في المعنوية للمعاني وتعلق القدرة الصلاحي مع تعلق
الارادة وهي مع العلم وايضا فقول ابي يحيى لزم ان يوجد احد الخالقين و
تثبت له صفة الخالقية اي يتعقل نفسه فلا يتعقل الا بوجود الاخر
فتاخر تعلق الشيء لا يوجب تاخره انه فلا يوجب تاخر حدوثه وا
لله اعلم وكما تسلى على ان تقال عقيدة واحدة افضل من الاستعداد فلا
بد فقوله في الموصوفية المعنى واحد يعني ما صدق ذلك الا ان
تدفعي الا شيئية ذاتا الخ النزام وذاته نفي الكمية مطابقة ولكون
الموحدة لها اطلاقات غير مخصوصة اعتبر الشرح بيان المقصود
في واما القيام بالنفس فمن الناس من يفسره بالجزء الاول ومنهم من يفسره
بالثاني ومنهم من يفسره بهما وهو مختار المؤلف وايضا في
الواحد ذكر بعض المحققين ثلاث معان كلها لايقة لا ثاني له اولا
شريك له او لا نظير له او انه لا يتبعض ولا ينقسم وغير بعضها و
الله الموفق فقوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تقديم ما
قبلها عليها لان السلوب للتخلية وهذه للتحلية اولا تقيا في
عليها وهذه لم يثبتها المعتزلة وأما الوجود فلانه عين الذات

او كالعين ولا اتفاق عليه والعطف بثم للترتيب الذكري لا الزماني
اذ لا تأخر في الوجود ولا كان التأخر حادثا او لبعد المنزلة
قال معنى من اكمل وان اولها لان المعاني اعلى مرتبة لانها
وجودية كلها وشغلية الا الحياة انتهى **ق** وهذا خلاف اللغة
العربية لانها تقتضي تأخر ما بعدها عما قبلها وقد ذكر او رتبة كما ذكر ا
في قوله **ثم** حرما وهي لبعد المنزلة حيث ذكر بمعنى تفضيل ما قبلها
عليها لا تقتضيها التأخر بل حروجه التأخر فلو فرض ان ما بعدها
افضل لكان التعبير به اولى من التأخر ومن ثم وضعنا فضليتها فانما هي
ما وجه به تقديم السلوب من كونه افضل للتخلية او للاتفاق فقابل
ذلك واختلف جهة التفضيل اذ مثل هذا لو كان غرضه بنفس
بان قدم في موضع السلوب وفي موضع المعاني توجه الاعتراض على حسب
كل مقام اما والموضع واحد وتقديم السلوب لعلة متحقق وتأخر
المعاني لكون الذكر والنكت تعبد لنا خبرية ثم فمقتضى انه لا يكون جعله
وجها يوجب تعليل الافضلية اذ حاصله انه انما اخرها مع ان ذلكو
نه افضل **ق** الشيخ لمعنى معقول الجواد يكمو والله الموفق
وذلك ان ثم عطفا بتمهلا بلا بعد ما بعدها مع التأخر وفالذي لا يفيد
افضلية تكميلية ذكر فيه والعذر في شمول البعث من اشكال ذات الشفا
طيبي اي اسما فوائد ثم في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
كيف اشار المولى في خطابه لموسى بل اشارة البعيد وكان الشيء لا
يبعد اصلاحه وملكا اجرى ابدانها للبعد المعنوي وهو بعد المنزلة
اي منزلتها بعيدة من الله تعالى بعدونها وغير ذلك من فوائد وعجائب ذلك وفي ا
لتسهيل اشارة الى هذا واعلام لعله يجب للعطف بقوله الا ولي بنفسه
الخ ولظهور الكلام فعله والتأكيد والرد على نفاة المعاني من العلا

سبقة

سبقة والمعتزلة وبهذا دليل النفي تكمله العشر جزاء لا بنقيض
اكمال العشرين صفاته على مقتضى لفظه فينتبع الكلام لظهور
المقصود ويندفع عدم توهم الكمال وتوهم ان هذه السبع لنفي
من العشرين **و** اضافة صفات الى المعاني قال ابو السعود هي بيانية
اذ هي نفس المعاني نحو بلغ ويلازم رحبة العلم ومرتبة الامامة اي
درجة هي العلم ومرتبة هي الامامة ويصح ان تكون الاضافة على
معنى من كثوب خز ونحوه انتهى ونظيره والله اعلم انه في الي
سطور لا حسنا وجعل احدهما اعتبار المقصود هنا في علم الكلام
ولم يبن العقل بعضها لغيرها كالسبع بالمعاني هي السبع اذ
لا مزيد عليها **و** الثاني اعتبار المعاني من حيث هي معنى يشمل
كل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما
ومقابلها والاضافة على معنى من فتامله فانه قد يخفى **قوله**
قوله كل صفة موجودة في نفسها يعني لا كالاحوال فانها لا في
نفسها بل بالتبعية وفي بمعنى الباء والمراد انها معقولة بنفسها
ولا احوال بغيرها **قوله** وكونه قابلا للاعراض فيه انا
نعقل الجرم غافلين عن قبوله الاعراض فكيف يكون القبول وصفا
نفسيا كذا قال المعنى ويرد بالمنع اذ لا يتصور جرما بغير حر
كة ولا سكون ولا لون والتصور بعض الافراد لا بعينه هو القبول
فتامله **قوله** وهي القدرة التعريفات هنا رسوم لتعذر الكنه
المقصود من الحد التي هو التعريف بالذاتيات لان القديم سبحانه
وصفاته محجوبة عن العقل **تنبيه** حكي عن الشيخ ابن عربي انه
قال مثل هذه العبارة وذلك لان العقل محجوب بحجب الله اياه
والله لا يحجبه شيء وكذا قال ابن العربي لا يصح ان يقال ان الله

محجوب اذ الحجاب من خواص الاجرام فالمراد بحجبه منع الخلق
من ادراكه فالتعبير الحق انهم محجوبون اذ هو وصفهم كقوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال ابن العربي
في تاليفه [illegible] في هذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم
في حق الله ان حجابه النور وجاء في خبر اخر حجابه النار وظاهر هذه الاية
حجبا وذلك مستحيل اذ هو من صفات الاجرام واجاب عنه ابو
ابو حفص عمر الفاسي وهو حسن رضي [illegible] بقوله ان الانسان اذا
معن النظر في النور كنور الشمس او البرق مثلا او النار وداوم في ذلك
لا بد ان يغشى بصره من ذلك النور ولا يصل الى كنهه وكيفيته وربما
كل بصره او نقص وصار لا يستطيع من ذلك فاذا لم يدرك الانسان كنه
المحدثات الكاين بين يديه ومن جنسه فكيف يدرك من لا يجمع بينه
وبينه في حقيقة فقال بقوله حجابه النور او النار معناه فلا طمع لعقل
في ادراكه وبالطمع امثلها من ذلك الا ادراك عجز ادراك كنه النور ونحوه
فصار النور حجابا له من وصول الاطماع اليه حجاب فقياسا احرى ان
من لا يدرك الحادث بالقياس من القديم فتامل هذه الرقة لانها
دقيقة والله الموفق انتهى من كلام ابن العربي الحاتمي في
نفسه الحجاب بعض ايضاح فليس المراد ان النور حاجز لابصار
وناع عن ذاته كما يعني ان الناظر عن ادراك ماوراءه كالمشا
هد بنا الكنور بلا ادراك انحصار النور حجابا للاوهام والعقول
عن تعلق الاطماع والله المستعان **قوله** تؤثر خلاف
الارادة وهو قول بنا على التخصيص تاثيره ذكره ابن عرفة ويحتمل
خروجها وهو قول قضاه ذكره ابن عرفة بعض الاول فخرج من قوله
ايجاد اذ الارادة في التخصيص والمراد بالممكن الممكن عند

المتكلمين

قف

المتكلمين الذي هو بالامكان الاخص عند المناطقة لا الا
مكان العام عند المناطقة الذي هو سلب الضرورة عن الجانب المخا
لف الشامل للواجب مثلا اذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام
كان معناه ان سلب الكتابة عنه ضروري فيشمل ما اذا كانت
الكتابة ضرورية او جائزة وليس المراد هذا القسم هنا بل
المراد الامكان الخاص الذي هو الجائز المستوي الطرفين
اي مسلوب الضرورة عن الجانبين والمراد بالتاثير العام الذي
لا يخرج عنه ممكن هو الاصطلاحي لصلاحيتها للجميع **اما**
التخصيص فلا عموم فيه والمراد بالتاثير هنا انها للتاثير والسبب
هي المؤثرة كما ذكره ابن عرفة بقوله والتاثير بالذات بالقدر
[illegible] اللابدية خلافا للمعتزلة **و** كذا صرح بذلك امام الحرمين
في الارشاد وغيره من الايمة **و** اذا الصلقوا ابن عرفة القول
ولم يخفه لوكيد من اهل الفلسفة وعن بعضهم للمعتزلة وعبا
[illegible] ان الله قدر الاسباب كالمطر وغيره تاثيرا بعد ذا بعد عنده
موقعي هذه الكلابية اهل السنة مع اعترافهم بكون الفعل
لله وقال المصنف في كتابه التوضيح شرح التنقيح في ا
صول عند ذكر الكسب ما نصه **و** فرقتنا توفر تاثير كسب وانما
تاثيرها ايجاد وانا اخترع الله فلم ينجاش عنه الملك وانما تعرض على
ما لم يوثر والتاثير المتعلق شيء عنه هو بالاختراع والتوليد
بنفسه بقوله في تعريف السبب والشرط والمانع فخرج من هذا
ان السبب يوثر بطرفيه والشرط بطرف العدم والمانع الخ فا
لعبارة عندهم معروفة اما من المجاز المتعارف لانهم نقلوه حتى
صار حقيقة عرفية او ان اصطلاحه يتقسيم الوقسمين تاثير اختراع

ولا تأثير أصلاً وهو الذي يظهر من صدر الشريعة في تصرفاته :.
حيث جعل الحلول إشارة إلى القسمين والله أعلم ويمكن أن يقال إن
التأثير يجلس فجعلها ذكر القدرة القديمة في مقابلة الحادثة
فيصير لها التأثير وكذا في مقابلة الإرادة القديمة لبطله
بالكلية دون الإرادة بالتخصيص وحيث ذكر الفعل مجرداً أعني
فيه الحقيقة فيعود أو حركة الفاعل المختار أو المولى الكريم و
أنه على كل شيء قدير فتأمله والمراد بالإيجاد إخراجه من العدم في
فيشمل الأحوال على القول بثبوتها أو القصد تعيينها عن الإرادة
لا فيها التخصيص فلم يحصل بانتفاء أي خشية وتشمل الأحوال
ومعنى الجواب الأخير نافع في كثير من الحدود حيث يقابلون
شيئاً بشيء ويحترزون بما يميزونه به عنه ومن أغمضنا في جزء
هذا المحدود لذلك يأخذ أحدهما لذلك وإنما قصدوا التمييز
فتكل عن شكل فتأمله والله أعلم ويحتمل الإطلاق الإيجاد تحصيل
الإثبات فيشمل الأحوال المعنوية فتعلق القدرة على رأي مكان
الشامل للأحوال ومقدورية الأحوال هو الذي نسبه سيف الدين
الآمدي للأصحاب فإن الحال عند المعتزلة ليست معلومة ولا
مجهولة ولا مقدورة ولا مرادة ولا مذكورة ولا مدلولة ولا مجمع عليها
على حيالها قال سيف الدين والقائلون بالأحوال من أصحابنا قالوا إنها
لا معلومة مقدورة ق قال الشيخ أبو يحيى ولا خلاف إذا خلق الله
في ذات الجوهر علماً ولزم ثبوت ذلك العلم كونه عالماً هل الصانع
تعلق بجعل المعنى والحال اللازمة له أو يجعل المعنى والمعنى هو الذي
أوجب ثبوت الحال فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مقدوران
له تعالى واستند لأن المجموع قدرته تعلق بإرادته فلو كان المعنى

يوجب

يوجب الحال ويقتضيه لبطل التعميم فيبطل القواعد ومن
المتكلمين من قال الفاعل يجعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولا
يجعل هذا تمام تقدير المذهب وبهذا يتبين لك معنى ما
نقله المقترح في الإرشاد حيث حكى المذهبين ولم يعزهما لمن
هو منه جمع كثير أنهما لأهل السنة وهي على مقتضى الحال وتلميذه
التجيبي في شرح الإرشاد وسبق إلى أن القول بخروج الحال عن قدرة
الله تعالى هو للمعتزلة على أنهم يقولون ليست بمقدورة لكن على حيالها
فتأمل ذلك ويمكن أن يكون كلام المقترح على ظاهره من جعله القولين
لأهل السنة بناء على ثبوت الأقوال الثلاثة لأهل السنة ويقضي
بالخلاف في تأثير قدرة العبد في خصوص وصف الفعل ككونه صلاة و
هذه هي الحال التي أشار إليها ابن عرفة في وجه واعتنى بقوله بنفي الأحوال
مع الجمهور تؤثر في الفعل على حسب مشيئة الله والمصنف قد أشار
فيما سبق [illegible] الغاية لأنها مكذوبة عنهم وإنما ذكرت في
مناظرات مع الخصم على سبيل التسوف إلى الحق فتدرج كأن يقول
القاضي للمعتزلي ما حملك على نسبة الفعل للعبد لأجل ترتب
الثواب والعقاب فيكفيك أن تجعل أصل الفعل لله وأخص
وصف الفعل للعبد يعني أن حركة العبد المطلقة لله وخصوص
كونها طاعة أو صلاة مثلاً للعبد إذ هو وجه تعلق الثواب والعقاب
لا عموم الحركة حتى إذا انقادوا لهذا يقول له حيث علقت تعلق قدرة
العبد بهذا الحال فقط وهو لا يعقل على حياله وجعلته مناط التكليف
ثواباً وعقاباً فهلا جعلت مناط التكليف اقتران قدرته بالمقدور
وترتب النص مع نحو ما زعمت إذ تنزيه الله ومن هنا فتنفى قدرة
الله عن الفعل وما قدرة العبد بل الفعل تحت قدرته القديمة اختراعاً

وايجادا ونحت هذه الحادثة كسبا فيضاف الشوق الى الغوث
بهذا فيخرجه من الظلمة الى النور وكذا يقول ابو اسحاق **واما**
الامام فيقول انهم لم يحتج الى وصف العبد وهلا جعلت التاثير
لقدرة العبد على وفق مشيئة الرب وذا الكرا في تعلق التكليف
الى احوج كلا على العبد بان ذا انقاد الى هذا او نسلم خروج ارادة
العبد عن التاثير بقول له هلا اكتفيت بالاقتران في الصغير معا
ولم يخرج الفعل عن قدرته تعلق وارادته هذا مقتضى ما ذكره المصنف
والناني المسائل وفي البحر والنهاية التصريح بكون المذاهب
لهم وتمسك حججهم عليها ونقلها فرنا الحيهم على سبيل الغرابة
وعضدها بامور والشيخ مطلع ولكن كان المثبت اولى لكن معارض
ما في كتب له بل في بعضها حكاية الاجماع على كفر من ينسب الخلق لغير
الله نحو حجب بقي ما قيل عنهم وكان اول انتقاد ولكن مستصعب والله
اعلم وقول المصنف المتوجه بجميع الممكنات يشمل الحال
كما يشمل عدمها النساوي فيما لا يزال خلافا بظاهر شرحه هنالك
لتخصيصه بالايجاد واقول به في العدم السابق بعض المحققين
كما ذكره في المقدمات يعني انه تنبض قدرته تخصيصه او تعدله بالو
جود بصوم مجازا لان الحقيقة التعلق بالايجاد وذا الاول في العدم غير
ممكن فيحمل ما في العقيدة على الايجاد لان مولدها انقص هذا الا ان ما
لحال وقد سبق كيفيته اد خالها بلا حاجة لقول بعضهم لو قال تغيير
الممكن يشملها الا ان نقول قد علمت شمول عبارته للحال دون تغيير
واما العدم بالمطلوب خروجه والتعلق به بعدا على معنى انه في ا
لقبضة صالح لان يبدل بالوجود محله ولا حاجة لادخال ما يعتقد عن ادخاله
قوله بينا في بها المقترح التاثير والتمكن والصلاحية بمعنى

عند بعضهم **قال** يخرج ما لا تعلق له كالحياة او ملا اصلا
حية له كالعلم والارادة لان الصلاحية فيهما مستحيلة لا بقا
بها التي تعني انه علم اذ لا يصلح لان يعلم وان حصلت له الملكة
غير عالم وكذا الصالح لان يصح لا يراد بالصلاحية عدم التعل
ق ويكون المراد الحصول لا القبول فيصح ويحمل عليه كلام الكشف
مثلا وظاهر كلام النهاية الاطلاق ذا الاول في الصلاحية على
التنجيزي لانه قال في مسالة اخر العلم صفة صالحة لما عرض
عليها من المدركات الخ وعليه فالصلاحية معناها على تعل
ق ادراك بالفعل حاصل لا القبول فلا اشكال ويعلى هذا لا يخرج
الا الحياة فقوله بتاثير القدرة فرع تاثير الارادة لان التعلق
وكذا تاثير الارادة فرع العلم لعلقها **فـ** لا يتجه لا خر احدهما وجو
دا او لا لان الصفات حادثة **قوله** على وفق العلم اي بالممكنا
ت لانها تساويه اذ هو يتعلق بالاقسام الثلاثة وحاصله ان
تاخير القدرة في ايجاد احد الطرفين على التعيين مسبوق بتاثير الا
رادة في ترجيحه على مقابله وبهذا اشار بقوله اذ لا يوجد من الا
طراو عن الخ هذا الكلام مبني على ما لكشف وذا الكرى في التعلق التنجيزي اذ هو
الذي يقع فيه التغيير وتترتب الصفات بعضها على بعض اما ا
لصلاحي فالقدرة قابلة للامرين والارادة قابلة للامرين ومن ثم
جعلنا عام التعلق بلا توقف وجودا لهذا التعلق ولا تعلقها اذ لكشف
عموم القدرة لا يتعلق الا بالارادة لان خصوصه هو الذي لا يتعلق
الا باختصاصه بالارادة **وهذا** هو الذي يجمع به بين كلاميه العموم
والخصوص في تعلقها في العموم صلاحية والخصوص تنجيزا اذ لا
يتنجز المتعلق بالا مثلا في الوجود والعدم فلا يقال يحتاج الى الترتيب

في التعقل بالنسبة الى التعلق الصلاحي كان الوجود لانه محض
للحروف وهو قديم اما التنجيزي فتعلقه به بالترتيب الوجودي
ولا خفاء فيه كما تقول اذا دفع الترتيب الوجودي في التنجيزي
فليس بعد ذلك مما يحتاج للعلاج والوسائط والبطو انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فتخصيصه بالارادة على
ما يتبعه ايجاده بالقدرة دون العكس ولا تراخي الا في الصلاحي بلا
ترتيب فيه الا في التعقل لا وجود العدم لتوقفها كل واحد على غيره فلا فيه
وجود ولا ايجاد الا علمه بانه فيه **وقد** خفي عن كثير و
بعضه في الصلاحي **وقد** علمت بانه ما يعلم على انه يمكن في الذهن
تنجيزي الترتيب في الوجود كما يلزم في البطو والتراخي فا
علمه وهذا كله نص بحر من شرح الشيخ كما ياتي ومن كون الارادة
على وفق العلم شملت الطاعة والخير وغيرهما فلا يكون ما وقع فيه
المعتزلة حيث اخرجوا الكفر عن ارادته وهو وقوع ما لا يريده
ملكه لمشاهدة وقوع ذلك اكثر بل **ثم** اختلفوا اي المعتزلة
في معنى ارادته فمنهم من جعلها في فعله العلم به وفي فعل غيره الا
مرية كذا في المقاصد وكذا هو للعقيدة عنهم انها الامر ومنهم من
قال الارادة تستلزم الامر وهو الذي عند المؤلف لقوله تابعة للامر
فهي لازمة وهو مستلزم لها وهي اقوال الكل منهم فما نسبه للمصنف
هو قولهم فلا يعترض بانه الغير عنهم ومعنى استلزامها الامر
وتبعيتها له انه لا يصح الا على معنى تلازم الامر فتتبعه انما على ظاهره
فالملزوم لا يتبع اللازم فكيف يجعل مستلزمة للاخر ومع ذلك
تكون تابعة له **قوله** وعند المعتزلة انها انه هو المراد لا
كما احتج المعتزلة على ذلك بان ارادة القبيح قبيح وان العقاب

عما اريد

عما اريد ظلم والنهي عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله
منزه عن القبائح وان الارادة تستلزم الامر والرضى والمحبة
ورد ذلك بانه لا قبيح غاية في خارجه الحسن والتناني بانه
تصرف في ملكه فلا ظلم وان كان الامر والنهي قد يكون ل
امتحانا هل يطيع ام لا واعذارا هذا معنى ما في شرح المقا
صد **قوله** التعلقات عند اهل الحق ثلاثة مرتبة في
ذه الترتيب العقلي لا الخارجي وهو التنجيزي ثم الصلاحي على التو
فق اخراج المتعين المعلوم وذلك تنجيزي لهما لان الاخراج
والتعيين هو التنجيز للقدرة والارادة **قوله** ومن المرجع
لا انه ان يكون موجود العدم يعني ان معدوما بعد وجود لشرف
الشمول لجميع الممكنات واقتصر على الوجود لانه المتفق عليه
لان العدم الطاري فيه خلاف القاضي **قوله** وبعضهم اضيا
سماه تنجيزيا لانه خفي عليه هذا فجعله متعلق القدرة بل جعل هذه
الاشياء من قبيل الجواز **قوله** ابن حزم هو ابو محمد علي بن
حزم الظاهري قال الغزالي [illegible] حفاظ المغرب وله تاليف منها هذا
الذي ذكره المؤلف وهو كتاب الفصل في الملل والنحل تكون النسخة
التامة منه تزيد على مائتين وخمسين ورقة بخط مضموم واوراق
تامة هذا محتوى [illegible] بفهرسة ابن غازي **قلت** وقفت سنة
اربع وسبعين والف بالجامع الازهر من مصر على هذا الكتاب واراد
بعض الطلبة اشتراءه فمنعته منه خوفا من ان يجره لشيء يمنع
دعواه الفهم التام من الكلام والمعقول ولم يشتره وهو على نحو
ما قاله ابن غازي وذلك سنة اذا [illegible] النحو نفعنا الله بنيته وكم
مع امين **قوله** المبتدع لعلها هنا اهل السنة ابن غازي من

الناس من تولع بمدحه حفظا ومعرفة و منهم من تولع بذمه وبخي
وجهة عن كمدينة المالكيين وركوبه راسه في نوع اخر ورد على
عبد الحق بتاليف وعبد الحق امام المالكية ورد على ابن سريج
وهو من اهواد الشافعية وله تاليف كبير ينتصر فيه للظاهرية
داود وغيره ويشنع على الامام المجمع على جلالته امامنا مالك
وقد قبح على وجرته كابي محمد بن ابي زيد القيرواني وردة
هذا الكتاب الذي الفه ابن حزم بنقضه عروة عروة كلام الله ابن
حزم كله اجمع وانه يغطنه على ائمة الرابعة بنمزع من قلوب
الضعفاء الوثوق بكلام الائمة المجتهدين ولكن كلما تل من الاشتر الا
خبار تنتقل بلا انتشار وتوفي سنة خمس وستين واربعمائة و قول
ان سعرا يبنى لو ان خذنه هذا المبتدع يحتمل موافقة ابن حزم هو
الذي اشار انه لا يسعى ابنى ويحتمل انه شارك اليه و ان تاخر موت
ابن حزم عنه بنحو الستة عشر سنة كانه تذكره في حال عمره فلا
يبعد مخالفته له قوله الركيك هو الذي يحملها لامور
عن جواهرها واخالفنا اذ انه المعقول قوله معناه
معنى كامستتر فتعد الطالب العلم قوله وذا الذي عقوبة كل
سائل مثله هو على سبيل التغليظ اذ لم ترد عقوبة في الشرع
ع التمهيدي ويتعذر يركبه الجنة وعلى الجلاد في كون شرع من قبلنا
شرع لنا هم انا ابن يبرد من كان مثل البكير في الكبر مضمونه الى
العناد فجيبك كا حرفة لدونه فيطلع عينه و تطاع فيه بخرص
العين ولم يقطع لسانه الذي جاء منه العناد لمناسبة اطفاء نور
عينه كاطفاء نور الايمان الذي اراده ولم يتم له تنبيه
قد علمنا مما سبق استواء تعلق الصفتين في الممكنات و
اختلافهما

واختلافهما في كيفية التعلق اختراعا وتخصيصا يعني
القدرة للاختراع والارادة للتخصيص وفي
ذكر المصنف عموم متعلقهما لسائر الممكنات فيه رد لكلامه
و ذكره اخرا ان ارادة الله للشيء تنفي ارادته لضد ذلك
الواقع والقدرة تعلقها تابع للارادة فتختص بالواقع ومعنى ذلك
ان الصفتين باعتبار التعلق الصلاحي شاملتان لجميع ال
ممكنات شمولا وقبولا لحصول ان القدرة صفة صالحة
لاختراع جميع الممكنات وتخصيص الارادة لكل ممكن
كذلك فخبر فلابد للجميع اما عند تحصيل ذلك والجا
ده فلا يتعلقان الا بالواقع من احد الجائزين بالعموم طلاحا ا
خصوص تنجيزا فلا تناقض بين الصلاحي لهما قديم اذ هو صفة
نفسية للصفة المتعلقة والنفسية عين الصفة او كعينها
وهي قديمة كقدم الصفة والتنجيزي لهاتين الصفتين حا
دث اذ هو بروز الشيء المخصص عن قدرته وارادته وبروز
الشيء حدوثه وهو حادث او ابرازه وايقاعه وهي اضافة
بين الفاعل والمنفعل فكيف تكون قديمة وان كانت هذه الاضا
فة للمتاخر لفاعل فلا تسمى حادثة او تسمى قديمة على ان الحق
وقت الثبوت بعد العدم او العدم السابق و في النهاية ان
اعم التعلقات العلم والكلام لشمولهما اقسام الحكم العقلي
ثم القدرة لشمولها جميع الممكنات ثم الارادة لانها
تتعلق بالمتجدد فقط وذكر في موضع اخر من الباب ما نصه
ومن العجب ان القدرة تتعلق بجميع الممكنات والارادة
لا تتعلق الا بالمتجدد ومعنى كلامه هذا ان القدرة حيث

لم تكن موضوعة للتعيين شملت الاشياء وحيث كانت
الارادة موضوعة للتعيين والتخصيص لم تشتمل الجميع
فقد عين الله في الازل ما يوجد على حسب ما يوجد عليه
فيكون على هذا انها تعلق واحد تنجيزي قديم وهو تعيينها لما
زال كلما يقع على نحو ما شاء الله في الازل وما لم تشأ لم يكن وعليه فليس
لها تعلق آخر تنجيزي حادث اذ حينما عين الشيء بوصف ووقته
التعيين التام بالارادة لكنه هي العضد فلا مزيد عليه وذكر مثله العبد
فذكر مقتضى كلام الشيخ ان لها تعلقين وذكر هذا التعلق غير
معروف واجتمع لها ثلاث تعلقات على الحقيقتين و في التحقيق
ليس لها الا تعلقان فقط على ما ذكره المصنف وتعلق واحد على ما
ذكره الشيخ سنانى في التعليقة ويجوز ان يكون الشيخ سنانى وا
لمصنف متفقين بما ذكره الشيخ سنانى قبل هذا في وجه لا عليه
البناني حتى لا يقال حدثت ارادة في محل او لا في محل او العالم قديم تعلق
نه فهم وجوده في زمانه المخصوص وهو لم يكن قبل وفضل من حل بهذا
الشبهة باوجه البطلان من حدوث ارادة والحاد بتعليل قال
ناصر السنة شيخنا ناصر الدين سليمان بن ناصر حفظه الله في كلامه
بقوله في هذه الشبهة ومحصلها ما ذكرته و اجاب عن ذلك
بان الصفات اذا اعتبرت في ذاتها فكلها عموم التعلق فتعم القدرة
ما بين الممكنات وكذا الارادة اما ان ضممت الصفات بعضها
لبعض فالعموم بالوجه الذي علمه في الممكنات وهو الذي تدركه
وما بعد غيره وهو الذي تبرزه القدرة ولا تبرز غيره فللصفات عموم
دون اضافة بعضها لبعض وخصوص باضافة بعضها لبعض وكذا
العلم يعم الممكن وغيره فيعلم جواز وجوده وعدمه وجميع

اوجه

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

اوجه الجواز المتطرقة اليه والامكنة والازمنة ونحو ذلك من حيث
انه يعلم ان الواقع وجه من هذه الوجوه فالكل صفة عموم من حيث
ذاتها وخصوص من حيث اضافة بعضها لبعض فلا يبرز بالقدرة
الا ما اراده وعينه ولا تعين الا ما علم وقوعه فوقوع الشيء على
وجه من الوجوه بعينه لابد انه ما علمه الا على ذلك الوجه انتهى كلام
الشيخ سنانى ووجه دخل التوفيق منه ظاهر بالعموم استقلالا
والخصوص اضافة والله اعلم قوله والعلم يتعلق بنفسه لانه
داخل في اوجه التي يتعلق بها العلم فيعلم به العلم وذاته وسائر
الصفات قوله بجميع الواجبات نعتا لمحذوف اي الامور
الواجبات فيشمل تصورها وتصديقها والتسمية بالتصور و
التصديق في المفردات المتصورة والاحكام المتفرقة انما هو
باعتبار الخلق اما علم الله فهو حضوري لا تصوري ولا تصد
يقي لتوقفهما على حصول ما لم يكن حاصلا وتعالى عن ذلك وكذا العلم
المتعلق بالحق واني نعلم بلا تصور ولا تصديق وكذا كل علم ضروري لنا
كعلمنا بانفسنا فانه عبارة عن علمه شاملا للعهد اي المسمى
ادراكه باعتبار تصورا وللفظ بالمسمى ادراكها بالنسبة
الينا تصديقا فقول المصنف بجميع الواجبات في الامور النقل
مطلع الشرح حيث قال يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي لما
علمت انه لا يختص بالحكم بل يشمل التصور الساذج اي الخالي عن الحكم
كما يشمل الحكم الذي بين الثلاثة التي هي المحكوم به وعليه والنسبة
وقد حد العلم بحدود كثيرة واكثرها مدخول قال ابن
الحاجب اصح الحدود فيه انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
وهو الذي عندنا ابن زكري وغيره منه ما للمؤلف قوله لا يحتمل

النقيض ليخرج الظن والشك وخرج بلا انكشاف الصفات التي لا
توجب انكشافا كالقدرة والارادة والبياض والشجاعة ونحوها
قوله وان انكشاف انفعال مجاز في القديم بعلاقة
الاستتباع للعلم اذ ينفعل عن التأثر وتجدد شيء ذاته
لم نكن وضيق المتكلم اوجب التعبير بمثل هذا الكلام قوله
توجد فالجوهر هو كما قرر في بعض تآليفه من ان العلم بالازمة لانه
امور الجزم والثبات والطباق فلا يحتمل بحسب الذهن النقيض وربما
بحسب الخارج للمطابقة وبحسب تشكيك مشكك للثبات
قوله لا يحتمل النقيض في عبد العالم اما عند غيره فلا ان اخذ
كثيرا ما يعلم الانسان شيئا يتردد فيه غيره ويبعده وعد المصنف
السمع والبصر مع العلم يحتمل انهما نوعان منه كما يستغني عن ال
شمول بالشامل كما قاله وحكم الجهل في هذا العلم كثيره اما
على انهما ليسا بنوع فذكرهما لابد منه لعدم ما يغني عنهما
والقول ان اهل الحق الاشعري وغيره بان السمع والبصر عندهم صفتان
ثابتتان لا يرجعان للعلم بل تعالى وينكشف بهما بعض ما ينكشف
بالعلم وهل بينهما تفاوت فيكونان نوعا منه او لا فلا فيه قولان اما
البخاري والكعبي ومن وافقه من المعتزلة فلا يثبتون سمعا ولا بصرا بل
العلم ان تعلق بغير الموجود فهو علم الغيب وان تعلق به سمي علما
او سمعا او بصرا فتأمله فذكر المصنف لهما يحتمل مذهب اهل الحق
مع احتماله لكل واحد من التوجيه وعدمها ويتعلق من المعتزلي اذ
ليسا بوصفين عنده ثم هما وان كان قد اختلف في ثبوتهما الا ان لا
نقل عن اهل الحق عدم الثبوت مع ورود الغير بهما ذكرهما بخلاف ادراك
المشمومات وادراك المذوقات وادراك الملموسات

بل ان الخلاف

بل ان الخلاف فيه لاهل الحق لان اكثرهم الوقف مع عدم ورود
السمع به فلذا تركه ثم ان العلم ينكشف به لمن قام به متعلقه
بخلاف الكلام فانه بحسب دلالته ينكشف به المدلول ايضا
لا لمن قام معه هكذا قال خطيب ما اكثر وصرحه ان المتكلم لا
ينكشف له بالكلام متعلق الكلام ودلالته مع ان المولى جل جلاله
له يدل كلامه على امور لا نهاية لها وينكشف له منه وكذا الغير وهذا
هو الحق ادراك ذا الامر الكلام بالسلم فيبقى ليسامعه ان
لم يكن له سمع وعلم لم يدركه فلانه ادراك الكلام لشيء لا ينفي
كونه كاشفا وانما قال الشيخ ما يتعلق به لانه لو قال المعلوم
لجاء ما سبق في المحمود مع الحمد ثم هو رسم وشموله للقديم
والحادث ثم ليس اذ هو بالالوازم ولذا لاحد فيقال ما يتعلق في
ليشملهما ثم ابهام متعلق الصفة الذي هو المعلوم لكونه خارجا
عنها لا يوجب ابهاما في الصفة التي يقصد تمييزها عن غيرها
واخرج الوهم والشك مما اخرج منه الظن بناء على انهما خبران
يحتملان النقيض ولكن فيهما تصور النسبة لا ايقاعها وا
تصور لا نقيض له كذا قال بعض المحققين وفيه خلاف والتحقيق
عند المعتزلي وجمع من المناطقة ان تعلق الفقه لابد من التصور
انه تناقض فاعلمه فيكون المصنف ماشيا عليه ثم اعلم ان
العلم يتبع المعلوم فيعلم الشيء على ما هو عليه فيعلم الحق انه
حق ويعلم الباطل انه باطل ويعلم الواجب انه لا ينتفي والمستحيل
انه لا يثبت والممكن انه ممكن وجميع ما ينظر فيه من وجه
الجواز ويعلم الواقع منه الوجه الذي وقع وان غيره لم يقع فيعلم انه
منصب بالضد اذ هو اد اعتقاد الانصاف بالضد جهل لا علم واذا

فلذا لا يعلمه وقد ذهبنا تعلق العلم به فينفي علم كثير البشر نجيبا العلم
من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم بإخراج بعض متعلقا
ته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفي لتسمية الجهل علما لأن العلم لا
ينكشف به الأمر على ما هو عليه **قال** الشيخ سنا في النهاية
العلم يتبع المعلوم ولا يكسب المعلوم شيئا **وكذا** قال
الفخر العلم بالوقوع تابع للوقوع ومعناه أن العلم يتبع الشيء
فلا يوجب فيه تأثيرا حتى يستغني عن الإرادة ولا يوجب فيه قلبا
حتى يكون جهلا فالعلم لا يخرج عنه شيء بوجه الصواب والحق ولا
يدخل فيه شيء مما ليس بحق بأن يصير حقا فإن كون غير الحق حقا
هو عين الجهل كما نقول القدرة لا يخرج عنها ممكن ونعني بالوجه
اللائق لا بكل وجه حتى نعلقها بجمع الضدين من أنواع الممكن
جنسه المفقود وفي أصله لأن هذا الوجه يصير محالا وكذا إنما
يعقل من قولنا أن العلم لا يخرج عنه شيء من الأقسام الثلاثة أنه يعلم
نفي الواجب ثابتة ويعلم مثلا نفي الواجب ويعلم مثلا ثبوت
الصاحبة والشريك والولد أخذا من عموم العلم فإن العلم يتعلق
بكل أمر على وجهه اللائق ونعيده عن الوجه غير اللائق تنزيه له لا
تنقيص وكمال لا محال بل تعميمه على ما ادعاه المتوهم يؤدي إلى كل
وجه معلوم بأي فرض فرض لئلا يخرج ذلك المفروض ولو كان علمه بكل
ذلك لكان الشريك معلوما له ثبوته لئلا يخرج هذا الوجه عن علمه
ويعلم أيضا نفي أن شريك له لئلا يخرج عن علمه فيلزم منه اجتماع النقيضين
في العلم وهو محال ويلزم أن معتقد كل واحد منهما موافق العلم
المعبر عنه بنفس الأمر والحق فيكون معتقد كل واحد مطابقا لنفس
الأمر والحق فيكون الكافر على الحق والمؤمن على الحق ويلزم أن لا يتصور

في الوجود فساد اعتقاد لأن الكل موافق لعلمه ولا كذب
لأن كل ما فرض على وجه الكذب يعلم ثبوته فلا كذب ولا خطأ
ويلزم أن يعلم نفي العوالم المشاهدة ووقوعها لئلا يكون قصور
في العلم ويعلم رفع كلام هذا المنازع ويترتب التناقضات كلها
ولا يبقى معقول ثم من الدين فيدخل نفي العوالم
نفي الأنبياء وما جاءوا به من الشرائع لئلا يخرج هذا الوجه
عن علمه ويعلم ثبوت ذلك أيضا لئلا يخرج ذلك الوجه عن وجهه
وهذا كله من الشبهات التي لا يعقل فلو وقف له هذا المتوهم
لم يغلط بسبب عموم العلم هذا الغلط والوجه الذي لا يخرج عن
العلم لا يخرج عنه شيء لكن ذلك له جهة حق وجهة باطل
فيعلم جهة الحق أنها حق كثبوت ذاته وصفاته ويعلم جهة
الباطل أنها باطل كنفيهما وكما يعلم الثبوت للشريك بجهة كونه
جهة باطل فيعلم أن ثبوته باطل ويعلم نفيه حقا لأنه جهة حق
والحاصل أنه يعلم الحق حقا والباطل باطلا فيتضح عند
ذلك أن ما حكاه ويندفع الشبهة والغلط ورفع علم الباطل ليس
نقصا بل هو كمال كنفي تعلق القدرة بالأولية التي غلط فيه ابن
حزم فقال هذه التمشية لابن حزم لا بد أن يعلم الله الصاحبة و
الشريك وإلا كان جاهلا ولا يدري المسكين أن علم الشيء على غير
ما هو عليه هو عين الجهل فنقص من حيث ظنه التنزيه ومن ذلك
ما نقل التمويه فلو قيل له الله يعلم موتك وأنت متكلم وإلا
خرج هذا الوجه عن علمه والفرض عمومه فيقال له هل الله يعلم لا
مقصود الأوجود أنت وإلا خرج هذا الوجه وفيه العلم وو
جوب استقبال البيت والصلوات الخمس الله يعلم نفيه وإلا خرج

تثبت

هذا الوجه وقصر العلم ووجوب استقباله البحر لو المفيد
شر تعلم ثبوته تحسبه بعوارض هذا كله جار على مقتضى ما قال الحكم
ما علم بالضرورة مع ضميمة شغوله التجلى المنا معه لانه في
حقيقته من الابد وهي ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور و افرو قال
الله تعالى بعلم الاشياء على الوجه اللائق بما يختص به النبوءة تعالى فيه
النبوءة وما يختص به النفي بعلم فيه النفي فقال لا نعتبر بقرى
لا نعلم الطاحنة مثلا لان نفي العلم نقص وان لم يكن نفيا للعلم حرلا
مع العبارة نسوء ادب تام عند هذا الذي وقد خرج من ظلمات
انتم بيا ونعوذ الى الجواد احسن مساق ونقول نفي تعلق الوصف
بعد دهما لا ينفي اصل الوصف ولا يوهمه حتى يحصل النقص او سوء
الادب فاذا قلنا لم يعلم الله زيدا شيئا فليس نفيا لكونه معلوما
حتى ينافي انه المعطى هذا فيما يتصور فيه الا عطاء ولم يوجب ر
ويعه عنه رفع الوصف من اصله وكيف بالم يتصور فيه اصل العلم
وانما هو جهل يقول في مثل المحالات ونحوها لا بد ان يعلم ثبو
تها في وقت لا بد ان يكون جاهلا حتى يثبت ما ليس ثابتا وتسميته
علما غلط لصدق حقيقة الجهل المحلية اذ هو تصور المعلوم
على خلاف ما هو به فلو كان علما وهو جهل اجتمع الضدان او لا
ان يقع الجهل فلا جهل لكم كما سبق وذلك باطل وقد
قال تعلى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في
الارض اي لا يعلم الله له شريكا في السموات ولا في الارض وكذا
سائر المحالات وكذا قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في
الارض اي لا يعلم شريكا الى غير ذلك وتوهم ان نفي الشيء
فيما لا يليق نقصا الصق الصولة فيها بما كان خوفا واضرا

به زمن

ومن ذاهب فيما الدليل في القرءان تعالى شيئا عظيما في القرءان فهو
ابلغ من بلاغة القرءان فلا حول ولا قوة الا بالله ثم العلم من حيث
تعلقه بالممكن يتعلق به قبل وجوده العلم وجوده في الزمن
الذي يريد ثم من لوازمه ذلك علم عدمه قبل وجوده لكن معه العلم
بالوجود وكل ما يحق من لوازمه قاله الشهرستاني قال فانك اذا
علمت زيدا في الدار من يلبث خطا يلزمه انه ليس في الدار خارجها وليس
في السوق وليس وليس من الامور المخالفة لكونه في الوقت وبلا
يعد ذلك معلومات متكثرة فان محلها العلم واحد وذلك لان من
تلزم العلم فلا تعدد من المعلوم انتهى ثم ان العلم له تعلق واحد
تنجيزي قديم علم كل شيء من الكائنات ولا خلاف فيه صلاحي فان
الصالح لان يعلم ليس فيه تعالم وما جرى على لسان الارادة لان
وجود الارادة مع عدم تعيينها لشيء نقص فقد بلا نقص فيمن
يصلح ان يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح ان ينكشف له الاشياء
ولم تنكشف مع ثبوت وصفي العلم والارادة فان من لم يعين فلا
خفاء ومن لم تنكشف له الاشياء لا غابت عنه فيجهله فيتا
مله فانه قد يخفى و للفخر مثل هذا في الارادة تعيين وله بعض ان
للعلم تعلقين صلاحي وتنجيزي فيتعلق بالاشياء قبل كونها
ويسمى هذا علما بما سيكون ثم يعلم بعد كونها انها كانت
وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان قال العمي
في تقرير هذا المذهب مثلا اذا علمت صورة انك قبل كتبتها
فذلك علم بما سيكتب وبعد اذا كتبتها ووقعت حصل
العلم بانها كانت والعلم بما سيكتب غير العلم بما
كتب فهما تعلقان انتهى وهذا قد ورد قال الشهرستاني

العلم واحد ولتعينه الا وجه واحد والتعبير بانه سيكون او
كان باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد
فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعد كونه يعبر
عنه بانه كان لا استغنائنا لتجدد الادراك وحصوله في الثاني مثلا ان من
يوم الاحد وعلمه بالجمعة الاتية محقق فهو قبل وقوعها يعبر
عنها بانها ستكون وبعده يعبر عنها بانها كانت بلا اختلا
ف في الجمعة ولا في علمنا بها فتامله ومثل الشهر سنانى بما لو
خبرنا صادق بوقوع امر علمنا كونه لا محالة لم يختلف علمنا
قبل وقوعه وبعد وقوعه وانما الاختلاف في الواقع وانما وقع ان الا
ختلاف في علمنا هذا اشتباه لتغيير علمنا بعدم التعيين والتبا
ت وكانه عرض لا يبقى و هذا مذهب الاشعري والائمة يشهد
لهم عليه وبالله التوفيق قال الشيخ سنانى ثم ان القدرة والا
رادة وان اختصتا بالممكن فليستا اقل تعلقا من العلم والكلام
لان كل واحد منهما بل علم يتعلق بما لا يتناهى ولا تعلق القلة
والكثرة وفيها لا تتناهى فليس هما في نسبة تعلقهما بانتساب
الحكم العقلي ان يدرك القدرة والارادة بسبب الاختصاص المذ
كور فاعلمه فانه دقيق وقال في موضع اخر في سياق
الرد على من اثبت حوادث لا اول لها فاعترضوا بمعلومات ومقد
ورات ومرادات لا نهاية لها واجيب بان ما لا نهاية له لا يتصور فيه
الا في العجز والتقدير بمعنى عدم تناهي المعلومات مثلا ان
العلم صفة صالحة لدرك كل ما يعرض من الاقسام الثلاثة وكذلك
الارادة والقدرة في الممكن هما صفتان صالحتان للايجاد والتخصيص
لما يعرض على كل واحد وليس انها وجدت معلومات لا نهاية لها

فيتعلق

فيتعلق بها الوصف وكذا مقدورات او مرادات كذلك فلا يتصور عدم
التناهي الا في الفرض والتقدير والامور الوهمية والتجويزات
في معلومات حوادث اما القديم فقد قال المصنف
ان كل ما فيه لا نهاية لها ولا يعني انه وجودية ويجوز موافقة لما
قاله ابن عرفة في شامله ان كل ما انه لا نهاية لها ان الدليل
انما قام على استحالة حوادث لا نهاية لها فلم يستمر الدليل
حتى يشمل القديم ووجه الفرق ظاهر نتكلمه ان شاء الله تعالى
في برهان ابطال حوادث لا اول لها قوله والحياة وهي
لا تتعلق بشيء لو حذف بشيء وقال بل ما لكان اولى لان الشيء
يختص بالموجود عند اهل السنة فيوهم انها تتعلق بغير المو
جود فلا تعرف او لعله ام يقصد التعميم فتامله فانه حسن
ويجاب بان الشيء يطلق لغة وشرعا على المعدوم والخلاف
بيننا وبين المعتزلة في المعنى اعني يكون المعدوم شيئا اي
حقيقة متقررة زمان عدمه وهو للمعتزلة اولا وهو الحق لا المعدوم
الاطلاق مع الاعتراف بانه عدم محض فلا خلاف فيه فالمراد بقوله
بشيء اي موجودا او معدوما فيسلم في لفظ الامر وقوله
وتصح بضم التاء الاولى بالعين معناه تجوز اذ هي تشمل عقلي
فلا تجوز بدونها والتجويز مع الاستحالة اي عدم وجود الحيا
ة لا يستحيل الاتصاف بالايجاد راجع فهي الامكان الشامل للو
اجب والمستوي الكل فمن ليس فيه في حقنا بالمستوي وفي حق
القديم بمعنى الوجوب اذ كل ما صح في حقه فهو بمعنى الوجوب
وفي حقنا بمعنى الجواز والمراد بالادراك وما توقف على الا
دراك كالقدرة والارادة والحياة على وجود العلم في جنس الكلام

ويتقيد باختصاصه لفظا بلفظ الادراك في المفهوم متقوم
لغيره **قوله** لمن قام به هو في كل صفة كذلك اذ تلك
الصفات انما توجب احكامها لمحالها وهو تحقيق لمذهب اهل
السنة ولم يقصد اخراج صفة لم يكن كذلك ثم الحياة التي هي صفة
معنوية في التقدير ليست مرتبطة بالروح بمعنى ان الله اجرى
عادته انه اذا اتصلت الروح بالجسد خلق له وصف الحياة وو
صف الادراك **قال** ابن العربي الحاتمي الاندلسي
في كتاب التدبيرات الالهية في المملكة الانسانية في الباب
الثاني منه فمنهم من قال انه جوهر فرد متحيز وزعموا انه خلاف
الحياة القائمة بالجسم الانساني وانه حامل الصفات المعنوية
به وزعم قوم اختصاص الادراكات بحياة الذي الله قد ربط
وجود حياة الجسم وبقائها ببقاء الروح فاذا فارق الروح الجسد
ذهبت الادراكات لذهابه وزعم قوم انه جسم لطيف مشتبك
باجزاء البدن متخلل لها كتخلل الماء في الصوفة وانه ليس له محل
من الجسم يخصه **وقال** عبد الملك بن حبيب انه صورة
لطيفة على صورة الجسم لها عينان واذنان ويدان ورجلان في دا
خل الجسم يقابل كل عضو منه وجسم نظيره من البدن وهؤلاء
كلهم احالوا ان يكون عرضا فقيل لهم في ذلك فقالوا ليس لذاته
بل للسمع بتنعيمه وتعذيبه وبقائه والوصفان محالان
في العرض لان التنعيم فيه يؤدي الى قيام المعنى بالمعنى وهو
محال عند اكثر العقلاء والشرع لا يأتي بالمحال **و**الوصف
الثاني البقاء وهو مستحيل في العرض لتجدده في كل زمان ويكون
على هذا القول للحيوان ارواح متعددة بعدد الازمان الملك عليه

وهو باطل

وهو باطل **و**من زعم انه ليس بجوهر احتج بتماثل الجواهر
فلو جاز في جوهر ان يكون روحا لكان كل جوهر روحا للتماثل
واذا ابطل ان يكون جوهرا بطل ان يكون جسما لانه مؤلف من
جوهرين فصاعدا وفي هذا الدليل في مسئلة العقل بيان
بطلانه وانما يدل لو كان الروح جوهرا يسلم امتناع كون العقل جو
هرا القائم دليل التماثل فتقوم عليه الحجة في الروح **و**زعم قوم
انه جوهر محدث قائم بنفسه غير متحيز وهو قول جل الفلاسفة
وابي حامد الغزالي فيه وانه لا داخل الجسم ولا خارج عنه
ولا متصل به ولا منفصل عنه وفي ذلك لعدم التحيز الذي هو الشرط
المصحح للاتصال والانفصال **و**اعترض عليهم بانه لا يمكن ا
لخلو عن الشيء ونقيضه الظاهر الاتصال او الانفصال والدخول
والخروج فقالوا ذلك حيث حصل الشرط المصحح لقبول
احد الامرين وهنا لا خلو عن احدهما اما حيث فقد الشرط
فيهما فيمتنع لانعدام المشروط بانعدام شرطه والشرط المصحح
للاتصال والانفصال التحيز وقد انعدم في جوهر العقل
حوله هذه الحال لا تعرف في الجملة الا انه علم ارواح ان الشرط المصحح
لقبول العلم او ضده انما هي الحياة ولا حياة للجماد فقيل لهم ومن
المانع ان يكون عرضا فقالوا يستند بدليل من قال انه عرض وابطل ان يكون جو
هرا مع اعتقاده حصر المحدثات بجوهر متحيز وعرض قائم **قال**
بهم فقد بطل ان يكون جوهرا متحيزا او عرضا وثبت موجود ليس هو
الله تعالى فبطل الحصر ثم لكل موجود خامس وهو ما ذكرناه
على الوصف الذي عينا انتهى كلام ابن العربي بزيادة بعض ايضاح
والله الهادي الى التوفيق **تنبيه** قد علمنا من هذا وهو

مفرد في كل موضع ان حياة الجسم بالارواح فهما امران وحياة
الله بلا روح ولا استغناء صفاته عن معنى يقوم به فليتنبه ولا ذكر
ابن العربي في الروح انها كالماء في الصوفة مثله عند بعضهم بان
لها كماء في الغصن والنار في الفحم فتراها مجمعا ان او الله اعلم
وقد ذكر ابن رشد في كتابه الجامع من شرح العتبية كلاما
ما يتعلق بالروح وفي هذا اعنيته **قوله** بجميع المعاني
متعلقة بها الحياة مرادها القديمة بقرينة السياق فلا يعترض
بالبياض والسواد ونحوه من الاوصاف الحادثة الغير المتعلقة
قوله والتعلق نفسي هو صفة نفسية لهذه الصفات
يعود انه والذاتي لا يتخلف وهو واجب قديم وهذا في الصلاح
للقدرة والارادة وكونه نفسيا فهو الا شعري ويشكل بنفيهم الا
حوال وكذا ذكر المغربي في منظومته **و** يجاب بانه جعله نفسيا
مجازا للذات مثلا نفسيا ولا يصح ذلك كونه عين الذات والوصف
به لعطفه لا نسبه كما سيبين تحقيقه بليغا كذا الذكر هنا والله اعلم
وقد شرح المغربي بان التعلق حادث وكذا قول الشيخ انه
نفسي واختار الفخر الرازي انه من النسب والاضافات واختار
ابو يحيى انه من مواقف المعقول كما ان تعقل كيفيته كذا الذكر ذكر في
في شرحه الاسماء **واما** التعلق الحادث فقال المغربي نظرا
لهذه الصفات نسبة ثابتة زائدة على تعلقها واضافة الى متعلقا
عند تغير احوال المتعلقات من غير تغير في الصفات ولا
في تعلقها فهذه الاضافة المتجددة قد يسميها بعض
العلماء تعلقات وبعضهم يرجعها لا مشاحة في الاصطلاح
قوله والسمع والبصر ذكر هنا صفتان وانت عندك الا

جمال

ب موافق

٥٧

الاجمال اشارة لجهتي الصفة والوصف **قوله** بجميع
الموجودات رد على من يخصصها ببعض الموجودات وفيه
اشارة الى ان الصحيح انه الوجود وهو قول الشيخ وهو ضعيف
قوله صفتان هو على سبيل الاختصار والقصر به ان يا خذ
لكل منهما تعريفا لا يقال جمع اذ القصد بالتعريف تمييز كل منهم
عن الاخر والفشر بالمناسب لذلك ولان الحد لا يقبل الا فراد المحدود
كما هو معلوم في الفن وانما جمعهما لاتحاد خاصيتهما
من انكشاف الموجود والتعذر لكنه صرف حد كل منهما
عن الاخر لاشتراكهما في الصفة والخاص والعقل بحيث لم يدرك
انهما تا الى السمع والبصر انما دل على اثباتهما وايضا
القصد لتمييزهما عن غيرهما كالقدرة والارادة لا بينهما
فهما كالقدرة والارادة حيث اتحد تعلقهما بالموجودات
اعني السمع والبصر كما اتحد تعلق القدرة والارادة بالممكنات
لكن زاد السمع والبصر غموض الخاصية وهو ان خاصيتهما
الانكشاف بخلاف خاصتي القدرة والارادة فهي مختلفة اتحا
دا وتخصيصا فهما فيما بينهما كما هما مع العلم عند تعلقه
بالموجود **و** قلنا هما زائدتان عليه بمعنى انهما ليسا عينه
وكذا كل واحد منهما ليس عين الاخر **و** ان اتحد وجب تعلقهما **و** ا
لحاصل انهما صفتان موجودتان في الذات ومتعلقهما واحد
مثلا ولله المثل الاعلى علمنا وسمعنا وبصرنا فهي مختلفة في
انفسها ومتعلقها واحد والشاهد يشمل الغائب وايضا
لو كان في بيت ثلاث قناديل احدهما اكبر يظهر به دقائق الامور
وجلائلها والاثنان يظهر بهما الجلائل فقط فيما الظهور لا يتوهم

قد اخلقها لنا بينهما حسا وان لم نخلق وعلها وهذا كله تقريب
وفرضها فنا دليل على انهما نوع من العلم ان نعرض لها كسر
شمعة يجبرى وهما قد بلا عن انهما ليسا من العلم وعلى كل
حال فهما انا بنا زوائدا على مذهب المعتزلة الكعبي والبخاري
فليس الا فيه بل واحدا ان انكشف به بخلاف الامور نسمي علما
لا غير وان انكشفت به هو اهرها بالحس نسميه علما او سمعا
او بصرا فتامله ولابن جعفر بن نوع كما اهل السنة تزعم فيه انه قول
الكعبي **قوله** عادة لتشير الى اختصاص سمعنا
وبصرنا بما اختص به من ادراك الشاهد من اصوات والوان واكوان
ليس عقليا بل عاديا ويجوز ان يخرق الله العادة ويتعلق كل بكل
موجود كان المصحح هو الوجود وما لم نره فلمانع والمانع
بنفسه موجود فلو لم نره ليس لمانع ادى التسلسل بل كما منع
نفسه مع غيره كما ذكر ذلك الشيخ في غير هذا الكتاب وهو
مانع بنفسه كما منع غيره فصار منعه نفسه وصفا نفسيا لكن
هذا يقدح في كون الوجود مصححا للرؤية فان المانع موجود
ولا يرى ابدا ومنعه نفسيا له وان فرضنا انه لا يرى في حال ويرى
غيره فصار مرئيا في الجملة فلم يقدح في الحد فلا يصح كان صفة النفس
لا تتخلف ولا تختلف ويمكن الجواب بان رؤيتنا لم نره الا ان الله لم
يخلق لنا الرؤية لكن لا يتمشى على مذهب القاضي **تنبيه**
هذه المسئلة مما خولف فيها المصنف اعني تعلق السمع والبصر
بخصوص الموجود وخالفه فيها الشيخ عمر المغيلي والشيخ
لا ابعد ابو الكراسي في الرد على الشيخ في ذلك لكن ما لا ينحصر
والله اعلم ردا فعنده انهما يتعلقان بالمعدوم قبل كونه

كالعلم

كالعلم في انه ينكشف به ما وجد وما كان وما لم يكن والسنوسي
لم ينفرد به بل سبقه في ذلك الشهرستاني في النهاية والرازي
فيما نقل عنه في كتبه وغيرهم ممن ذكر ذلك وهو قول الاشعري وممن
من قال انهما يتعلقان بالمعدوم ايضا المغيلي فاذا علمت
ما اعتمده الشيخ وموافقوه علمت ان لهما تعلقين تنجيزي
احدهما قديم وهو تعلقهما بذاته وصفاته **و** الاخر تنجيزي حا
دث وهو تعلقهما بالحوادث بعد الوجود وليس لهما صلا
حي لم يجئ احدهما في الرواية الجملة ان صفة الانكشاف
لا صلاحي لها علما وسمعا وبصرا وادراكا **و** الثاني قول
الشيخ بعموم الموجودات فلا تعلق لهما الا بالموجود فلا
صلاحية لهما لعدم تعلقهما بالمعدوم ولو فرضنا على ما اعتمد
مدة الشيخ انهما تعلقا صلاحيا الا لحصل المقابل فلا ينبغي
النزاع والجدال والمخالفة فيه وليس خصمه المقابل فتامله
والله اعلم **و** بالتعلقين التنجيزيين صرح الامام المعقول في
حواشي الصغرى **و** فـ[illegible] علمت انه لا يمكن [illegible] ان تعلق
لهما ينا عليه الشيخ فلا يمكن من يبني على مذهب الشيخ ان يجعل
لهما تعلقا في الازل لما مكن المعدوم بالعرض والمراد بقوله قد
سمع الله قول التي تجادلك ونزله يسمع فيا ركما العلم كما
قاله الجلال وغيره وليس الرجاع وصف لا خبر بفلاح فليتوجه
ذلك كما تقدم الدوام لجعله الحجة دائما كما بقوله الكعبي
في رجوع السمع والبصر للعلم لان الجلال وغيره فسرهما بالعلم
فنا ان السمع لا يتعلق بالمعدوم بخلاف السمع والبصر في
ذاتهما فتامله فانه خبر وانما الخطاب لمن سمعه الصوفي

عن الله بقوله قل للجاهلين بان سمعي وبصري يتعلقان بالمو
جود لا المعدوم فلا ينهض برهانا عقليا ولا نصا في البرهان
بان قلت قول امامنا ابن عطاء الله في كتاب مفتاح الفلا
ح ان الله سمع وابصر في ازله ذوات العالم حاضرة موجودة ثم
يغيب منها شيء عن سمعه وبصره بعد فقد سمع في ازله
العالم بطابعه لا يخفى عليه منه شيء فان قلت والمسئلة
ينبغي نحو يعيد الفقير لا يدري منتهاه الا من يفتح الله له كلاما
هذا معناه فما معنى هذا الكلام وكيف يفهم مع حدوث العالم
وكيف يفهم تعلق البصر بالمعدوم والعلم بالمعدوم وهل
في هذا العلم الظاهر في نحو هذا الكلام وكيف لا يدفع منه توهم
قدم العالم او قدم مواهبه فانه من المعلوم ان الشيخ امام جليل
في علمي الظاهر والباطن امدنا الله ببركته امين هذه مسئلة
عظيمة الموقع والجواب يعلم بعرض مثال يعرف
بين من قال بقدم العالم او مواهبه وانه ازلي ومن قال بالحدوث
وتاخره وانه حاضر في العلم والنقل عن ذلك من كلام الائمة فيستفاد
ح لك وجه ما قال الامام رضي الله عنه … مواهبه علينا
فنقول القائلون بقدم العالم والازلية فكان ابدا العالم لم يسبقه
عدم اذ لا معنى للازلية الا ذلك فليس الا ان زمانا او امدا وقد
تاخر العالم عنه بعرض حدوثه وتقدمه فيه بعرض قدمه بل الامر
كما سمعت والقائل بقدم المهية يقول ان جواهر العالم ثابتة
في الازل وبعض اعراضه كالسكون مثلا متصفة فيه لتتصف
لقصد الى ايجادها وليكون الامكان الذي هو وصف في ذاته لا
يتخالف قبلا الوصف بنفسه فهي حاضرة في الازل بمعنى لم

يسبقها

يسبقها عدم والشيخ ابن عطاء الله برئ من هذا كله
لنصه في … بحدوث العالم وانما مقالة البراهين
على ذلك الذي ذكر في بيان … بالحضور للعالم او لمواهبه في
الازل والحضور في العلم او في السمع والبصر وانما يفهم بضرب مثال
مكاني مثلا لو كان بينك وبين امر مسافة مكانية نحو الف سنة
مثلا او اكثر كما فوق السماوات وانت في الارض فهو غائب عنك
قطعا فلا يدعي حضوره في مكانك نظير مدعي حضور العالم في الازل
ولو ادعى مدع كشفهما لمن في الارض من فوق السموات ولم ينقلع
من مكانه فهو نظير مدعي حضور العالم في العلم الازلي في الازل
ولا الزمان لكن المكان اقرب … الوهم فهم مثل هذا ولم يدع به
لعدم خروجه من عيش الزمان الا نادرا وتقدما ونظير العلم الالهي
مع العالم علم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث مثلت له الجنة والنار
وحضرا بما لا اخر من المغيبات حتى تمثلت له الاشياء حسا ونجم
بها على ما هي عليه وهذا معنى الحضور في العلم على سبيل التقريب
ومن الخبر له بمنه اسالته باحوال يوم القيامة وما يقع فيها مما هو
متاخر زمانا مثلت له ذاك حتى شاهد ذلك وشاهد هنالك او شاهد
من يعجب الرب منه ومن يكونه يعطيه عهودا او مواثيقا … كذا
لا يمثله غيره فهذا كله حضور علمي ولذا يقول الشيخ سنان في غير
ما موضع ومن اراد يرتفع عن ذهنه الزمان هانت عليه جميع مسائل
الكلام فان من ليس زمانيا لا يعجبه علمه ما يعجبه علم من هو في الزمان
ومن ان الزمان بالمكان … ان لم ينطو ربع الزمان فان لم يرتفع عنه
المكان يبعد عنه ادراك الحقائق الالهية ولا يرى بعيد المسافة
الا بعد قطع المسافة ومن خرق له الامر صار البعيد حاضرا عنده كما يقع

المكان في حقه وقد علم هذا الاصل الذي جعله للاشياء بجسم والمشا
شبهة فليس بينهم من شيء من الاشياء مكان وكان زمان فيبعد وزمان تاخر
زمانا او بعد مكانا بكيفية تعالى الخلقات المطلع على الجبليات
وانتظر النقل عن وقعه من كلام دراية فقد قال الشيخ السنوسي
في انه لا نهاية في العلم العالم الذي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي
فيتعلق بوجود العالم حتى يتحقق له الوجود ويتعلق باستحالة
وجوده ان لا وجوا في وجوده قبل وجوده لكن المتعلق الحقيقي هو
الوجود وسائر المعلومات من ضرورة ذلك التعلق وكما يستند
عن ذلك التعلق في حق الباري سبحانه تعالى وهميا ولا تقديرا
خيالا هذا كمن عرف وحدانية الباري سبحانه في ذاته العلية
وان سواه ليس باله فلا يستدعي تعدد علوم بكل مخلوق وانه ليس
باله ومن عرف ان زيدا في هذه الدار عرف انه ليس بموضع اخر
ولا يستند عنه ذلك الا بانه ليس في دار عمرو وبكر وخالد بل يقع ذلك
معلوما لزوما ضروريا ومثل هذه المعلومات لا تتناهى ويستحيل
ان يقال هنالك المعلومات اشياء ثلاثة حتى يكون عمرو وزيد
من تلك الامكنة التي ليس فيها [illegible] كل جوهر من حيزه غير الذي
هو فيه او كل عرض في محل كذا اشياء ثلاثة في العدم فان ذلك خرج
وعن نطاق العقول وفيه في معارف الجهل انتهى المقصود
منه فاذا علمته علمت هدم الاشكال بادنى تعجب وانه هو العول
دون تعجب وقد [illegible] ان المتعلق الحقيقي للعلم
هو الموجود وقد علمت ان تعلق العلم قد يتجوز
ومتعلقه الحقيقي حاصل في العلم ان لا كذا لدى [illegible] في غير مكانه
فهو حاصل في علمه كما في مكانه ووقع الزمان والمكان يقرب الاذهان

الى الاذهان

الى الاذهان واذا ان تقع الزمانية من هو زماني وكيف بمن ليس زمانيا
كما حكي عن الرجل الذي خرج معه غلام ليدعو عكاء حوائجه ودخل
النهر ليغتسل فيه فلما [illegible] تزوج وولدا ولادها وجاء اليه ووجد
الغلام [illegible] في وقته ما [illegible] هذا [illegible] كيف ان تقع عن
الغلام [illegible] دخله يشبه حلوه عند العدم فذهب ومكث
كذا الشهور جاء ودخل وجد الذين تركهم جالسين عند العصر في
امكنتهم مجتمعين في السلام عليهم [illegible] كان الوقف
بحاله [illegible] يصدق على ذلك ويوم القيامة اقوى دليل
على هذا العموم كان مقداره خمسين الف سنة وهو على قوم كنسا
ساعة او كصلاة الفجر على ما جاء في الحديث فلا تقل لما طال على الغير قصر
على غيره ووقع الزمان والمكان اصل كل خير ومن داء في عبثه احتيج
في الجهل وبالظلمة عليه امواج الشبه وظن البعد بينه وبين العلم
بالنهاية او بعدم النهاية والتاخر والتقدم وذلك كله يفضي الى جهل
لانه وقع فيها الكلام سبعة على ما يعود وعبثه في صفة النزاع والاستثناء
حاضر في علمه سبحانه كلا وانقطاع الزمان الموجب للتاخر في حق غيره
باعتبار زمانها هي فيه معدومة كما ان هي فيه معدومة فيعرى من مكان
ناء من مكانها كما ترى للحادث في زمان لا يكشفها الاله غير زمانها
ونرى للقديم تعالى عن الزمان ان ازمنتها وهي بالا زمنة لاشتراك
في حق من ليس زمانيا وموجب التعدد والتاخر الزماني معينا ان تقع
ولا بعدية ولا ان نسبة لها بعض تسميها العدمية لمن علق عليه فصار حائل
بينه وبين الاشياء لعين من لم يغلق عليه ذلك الغم ولو قال في القصر
لمن ليس فيه كيف رايت الاشياء كلها والحادث كشفها كان قوله خطا
لان من ليس في القصر لم يكنه يحاط بها بالقصر مثل الازمان بمن ليس زمانيا

والزمان من تبع في خصم لا تبعد عنه الأشياء التي تعرف عن الزمان فيه
كما في القصص سواء بسواء فتأمله فالفرق بيننا وبين الفرق سبق
العدمية للممكنات كما عندنا عدمه كما عندهم أما
بعدها عن الله ولا تأخرها عنه بجعل الانفعال إذ كل الزمان حال هو لمن
دخل فيه للكمن ليس فيه فتأمل هذا وانه كاشف لقناع المسألة
فالعالم حال ذات وجوده حاضر في العلم أزلا بمعنى أن الله علم في
الأزل تفاصيل العالم مطابقة لما نشتهدها وهي في الأزل عدم لأن العلم
صفة لكمال ولا نسلم أنها معروفة بعلمها في الأزل موجودة فإنه يكون
العلم جهلا. وإذا علمت هذا فينبغي أن يقال هل الشيخ ابن عطاء الله
موافق للشيخ أو مخالف له فيقال الظاهر أنه في السمع والبصر مخالف
له وأنهما عند الشيخ في ظاهر عبارته لا ينكشف بهما الموجود
حتى يحصل وجوده بالفعل في زمان عدمه لم ينكشف بهما وقد
انكشف للعلم فلم يغب عنه سبحانه شيء ولا يبعد هذا قصورا في
حقهما لأن القصور نقص شيء ومما توجهنا إليه كما لا يبعد خروج
غير الممكن قصورا في تعلق القدرة والإرادة فإن قلت
لعل الشيخ أراد بالموجود الحاضر في العلم كما قاله ابن عطاء الله
والشيخ سنان أن متعلق العلم على الحقيقة الموجود على وجه
ربع الزمان بحقه تعالى إذ هاتان الثنتي صار عشناء وجمعها
عن تحقيق البرهان العقلي الذي أذعن له الوهم لكن عن ذلك كان
لا يراد لكان موافقا للقول الآخر أنه يتعلق قلت
بالمعدوم لأن الموجود في وقت ما من لوازم وجوده فيه عدمه قبل
ذلك الوقت فقد تعلق بالمعدوم وهو غير المقصد بالأنظار على
إبطاله ونفاه وقد أخذ المنجور وغيره أخذ عن الشيخ أن السمع

والبصير

والبصير يتعلق بذاته وصفاته أزلا تعلقا تنجيزيا وقد يهما و
مع ذواتنا وصفاتنا فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا حادثا وإذا كان
قائلا بهذا فهو قائل بأنه لا يتعلق بالموجود إلا بعد وجوده على
أنه لا ينهض له دليل في اختصاص السمع والبصر بالموجود
إذ لقائل أن يجعلهما في الممكن يتعلقان به قبل وجوده كالعلم على
سبيل ما قلنا ينكشفانه في زمنه عدمه أنه معدوم وزمنه وجو
ده أنه موجود وتعلق السمع والبصر انكشافا والعلم خلاف كذا
انكشافا ولم ينصب الشيخ دليلا على مدعاه ونحنهم خصمه
المخالف أنه لم يقدم دليلا يقتضي ذلك والله أعلم تحصل
لنا أن السمع والبصر على تعميمه الممكن يتعلقان بالموجود
بعد وجوده ولا بالمعدوم زمن عدمه لكن على ما حققه ابن عطاء الله
والشيخ سنان في العلم أن محط التعلق الموجود ومن لوازم وجو
ده شيء وقت كذا عدمه قبله فعلم عدمه من لوازم الصفة لا من
محطها كعلم الله زيدا بلدة ومنه علمه أنه ليس عمرا ولا كون ارادهم سلا
ولا شيء أو كل ذلك من لوازم العلم بالموجود كان كل الصفة لها محط
ولوازم والمفرعين بهم التقول بعلم العدم أي نعلم أنه معدوم قبل و
جوده والكل صحيح محتمل للتوفيق بأن يجعل من حصر التعلق في
العلم بالموجود اعتبار المحط الصفة والعدم قبله من لوازمه
فالعلم ما تعلق إلا بالموجود ومن جعله علم عدمه ووجوده راعى
الصفة ولوازمها فتأمله فإنما الطلب في هذا المقام
ترجع فيما دقيقة ودفع فيما اختلف في الإمام ابن عطاء الله
فإن قيل هل المصنف موافق على خصوص السمع والبصر بالمو
جودات قلت كلام ابن ... هو علم وفقه الأشعري والإمام الحرمين

وغيرهما ولم يحك كل من نقل ذلك عنهما الخلاف فيه **قال** الاشعري حكا
لم الذي من قبيل العلوم عن قوم وراي وهو جنس آخر على فوق ... وقال
بالقول الاول ... فهو مماثل للعلم ولا يفتقر لان الادراك بعد العلم
يستدعي تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي
تعيين المعلوم فلا جرم تعلق العلم يتعلق بالمعدوم والادر
اك لا يتعلق به اذ المعدوم لا يتعين انتهى **قال** الشهر
ستاني ولا نظر ان هذا الراي هو مذهب الكعبي بانه لم يثبت الا
دراك معنى اصلا والاشعري اثبته معنى وقال هو من جنس العلوم
فالادراك في سمع نفسه بالادراكين وهما علمان مخصوصان
وان كونه عالما بعلم هو مدلول الاحكام وان تعلقا من قال بالقول
الثاني يستدل بان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم آخر واتحد
به واتحد المتعلق واستوى العلمان في صفات النفس لم يتصور
اختلافهما فلما وجدنا في انفسنا اختلافا بين العلم والادراك
وحسسنا تفرقة بين المعلوم خبرا والمرئي عيانا مع اتحاد
المتعلق ولا استواء في الحروف علمنا ان الجنسين مختلفان **و**
ايضا فان الاكمه لو اوجد له علما بجميع ما احاط به المبصر حصل
له كل علم سوى الادراك والشاهد يسلم الغائب فيحكم بان في الغا
ئب زايدا على العلم وان كنا لم نعقل الكنه انتهى كلام الشهرستاني
فانت ترى الاشعري على وفق الشيخ في اختصاصها بالموجودات
والخلاف في النوعية وان المعدوم لا يتعين والادراك يستدعي
تعيينا **و** يستدل بهذا الاشعري على الاختصاص واستدعى
الادراك تعيينا من حيث الشاهد وهو يسلم الغائب والعلم في الشا
هد لا يستدعي تعيينا فكذا في الغائب ثم البحث في انكشافه فتكشف
له

وف

لها الاشياء تفصيلا لا اجمالا فهو كالعلم وفسر قال الشيخ
بحث فيه والعلم بالشيء على التفصيل كما فسر العلم على التحصيل
قال ابن خليل سمعت بعض الفضلاء ممن ينتسب
للعلم يقول في درسه انه تعالى يعلم الاشياء جملة وتفصيلا و
ذلك جهل فانا لله وانا اليه راجعون على العلم حين صار يتولى
تدريسه مثل هذا ولقائل ان الشيخ والعلم بالشيء على التفصيل
البين فان الشيء المجمل هو الذي لم تدرك حقيقته والمفصل
هو ما ادركت حقيقته فيمتنع عند ذلك ما ادرك الامران وذلك محال
انتهى من شرحه للنظم المذكور وقطعه لو قلت ان علمه بالدليل
الجملي والتفصيلي لكان تنافيا فان الجملي هو العجز عن تقرير
وحل شبهه والتفصيلي هو القدرة على ذلك وبه والجمع بينهما
محال فليس المراد بالاجمال ضم المفصل بعضه الى بعض بعد الافراد
ثم جمعها في مادته وانما مثلا بذلك من نوع التفصيل بل الاجمال
ذكره عنه جماعة منهم الاستاذ فيما الى الشيخ كل الذي بيا منه كثيرا
... ولا تتصل فان بزاغ العمر قريب وما كتبت لك الا ما هو محقق
والله قريب مجيب **قوله** والكلام ... بلا صوت
مسالة الكلام هي المسالة الذهبية المذهبة بالنفوس و
المعضلة الذيل ... الدروس مثل شرح الكلوس ... فيها
الاشعري واهل مذهبه من كل ... **وحاصل القول**
فيها بالاجمال المذاهب والختم بالرجوع الى الحق بعد تمييز حقيقة
كل مذهب **اما** مذهب المعتزلة فهو انه ليس له كلام على معنى
وصف يقوم به بل هو متكلم على معنى انه خلق الكلام في شجرة مثلا
يسمعه موسى او في اللوح او على لسان جبريل او قلب نبي فتا

محمد صلى الله عليه وسلم وهو دال على ما نزل وتعبدنا به وهو من العلم
نحن اي الناس وليس في ذات الله كلام اصلا بل هذا الذي خلقه لا غير
وهو حروف واصوات يستحيل قيامها بذاته ولا يعقل الكلام غير حروف
وصوت ونقض هذا المعنى ذالك كله بان الكلام النفسي ليس بحروف
ولا صوت وهذه الصفة النفسية التي اهملتموها فلا فرق
وجزئها هلا بالحوادث فليست بحادثة بل القديم الذي هو مسطور
في كتب القوم **واما** مذهب بعض الحنابلة انه في هذا المعنى
انه من حروف واصوات هو وصف الباري وهو الذي نقرؤه وهو حالة
انتصل قيامه به قديم بل يكون المداد حادثا وكذا كتب به صار قديما
وهذا المذهب المشهور وهو غني عن الاحتجاج لدي لتبينا عنه
انطاهر بمجرد تصوره واذا كان تصور المذهب غير معقول كفى
في بطلانه فمن ضرورة الحادث كالمداد ثلاثة فتبين مما يجب الاحتجاج
جمع بين النقيضين لان القديم ما لم يسبقه عدم والحادث ما يسبقه
العدم ويكون الشيء الواحد يسبقه العدم لم يسبقه العدم كما ترى
وان كانت جهته وجهة السلف واحدة لكن التسلف صون الهدى ان يتبعوا
عن خطنيف هذه الحسنة كما استراه **واما** مذهب السلف
فهو ان كلامه تعالى حروف واصوات قد تبين عجوبته لا تنشيء حروف
فيها واصوات فقالوا لا انه تعالى بل لا نقل ان ما بين دفتي المصحف كلام
الله ولا نقول ان ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه غير كلام الله فيجب
ان تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله **ولما** تقرر ان
كلام الله غير مخلوق وجب ان تكون الكلمات ازلية غير مخلوقة و
لقد كنا نعلم ان الاعراض الزمان على قوله على ترتيب حدوث القديم وهذا خلف الحروف
والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات المقروءة بحال

القول

القول الثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام ولما
من الذي نزل عليه العبارات فصار بهذا القول جمعا **بقد**
بين قدم ليس منهما وهو خلاف القولين وكان السلف على اثبات
القدم والازلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة اخرى وراها
وكانت المعتزلة على اثبات الحروف والخلفية لهذه الحروف والا
صوات دون التعرض لامر اخر وراها **جاء بدع** الاشعري فقال
ذلك وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الاجماع وحكم بان ما نقرؤه
ومن كلام الله مجازا لا حقيقة وهو عين الابتداع جهلا فلم لا يرد
السمع بان ما نقرؤه ونكتبه كلام الله سبحانه دون ان نتعرض
لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع باثبات كثير من الصفات كالو
جه واليدين الى غير ذالك مع عدم التعرض لحقيقته ذالك **ثم** ان السلف
قالوا لا نبحث الخلاف فيما انه لشيء يضاف الفعل للحروف والاصوات التي فل
من بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا نعلم قطعا نعلم ابتداء حدوثها و
حكمنا بها ونتعلقها باكتسابنا وافعالنا وقد ورد في ذالك
السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا واقتحموا في منزلة البرهان
دون ان يقولوا القران مخلوق ولم يكن ذالك على حروف واصوات هي
افعالنا واكتسابنا بل هم عرفوا يقينا ان الله سبحانه قولا وكلاما
وامرا ثم انهم جعلوا على ان هذا القران هو كلام لم يرد على منهاج
احد منهم ولم يبحث عنه هل اراد والقراءة ام المقروء والكتابة
ام المكتوب كما لم يبحث عن معنى قوله كمثله وصوله الى النبي صلى الله عليه
حياته هذا اسرى به هل اسرى الى الجسد ام الروح **قالوا**
وقد ورد التنزيل بجمعه **قال** وتمت كلمات ربك صدقا و
عدلا لا مبدل لكلماته ولولا كلمة سبقت من ربك فالكلمات الجمع مرادا

لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي **وقوله** ما نفدت
كلمات الله حق القول منه ولكن حقت كلمة العذاب وله الامر والحمد وما
امرنا الا واحدة واثبت الكلام واثبت له الوحي واثبتنا الكلمات بالعين
الكثيرة وله الامر واحد وكلمات كثيرة والامر الذي به الخلق والفعل وكلمات
ازلية ما لكلمات الازلية قديمة ونحو ان سا يكون وصافية لا تشبه اوصا
فنا فكلامه لا تشبه كلماتنا وهي حروفنا قد تسبق علوية ملائن
هش غدا فلا عن مذهب السلف وجحودنا الحروف فلان يتبع ستنا وهي نعم
قون بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويجمعون بان القرا
ءة التي هي افعالنا واصواتنا غير المقروء وهو الذي ليس صفاتنا
ويعلنا غير ان المقروء كالعزالي نصرحو لحنابلة واهرك احكام وليس
المقروء في قصة داود بالمعنى هو بعينه هو المقروء في قصة
موسى وفرعون وليس حكم الله اربع الماضية هي بعينها احكام
الشريعة الخاتمة فلله بدون كلمات وحروف لا تشبه حروفنا وكلماتنا
كما ورد في حق موسى انه كان يسمع كلامه تعالى بحرف السلسلة
وكما قال المصطفى صلى الله عليه وسلم احيانا يأتيني مثل صلصلة
الجرس وهو اشد علي ثم يفصم عني **وقد** وعيت
ما قال انتهى من النهاية بحروفها ا ه قاله **وقد** وافق التفتزا
ني والعضد وجمع على ما قاله السلف وجعلوا كلام الاشعري راجعا
اليهم فتأول فقال العضد لو لم يكن كلامه بالحروف والصوت لزم ان ما بين
دفتي المصحف ليس كلام الله وان تسميته كلاما مجاز اصطلاحا
والاجماع على خلافه ولكنه ان قال ان ينكر كونه كلام الله احق ما في المصحف
لا يكفر لانه ما نفى الا المجاز وذلك ما طب فثبت انه كلام الله
والمتأخرون خالفوا لعل ويهمهم عن الاشعري حيث قال ان الكلام

معنى

معنى ففهموا انه اراد ما يقابل اللفظ حتى جعلوه معنى
قائما بذاته مع انه انما يطلق على ما يقابل اللفظ يطلق على ما يقابل
بالذات فيشمل اللفظ فيكون كلام الاشعري صادقا بكون
كلامه حرفا وصوتا اذ ليس في عبارته ما يدل انه معنى فيمتنع على
معنى انه ليس بذاته واللفظ ليس بذاته ثم انه لا يلزم فيه التقدم
والتأخر الذي لزمه انما خوفا على كون كلامه بالحروف والصوت لما
سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا **وايضا** بحروفنا انما
جاء فيها التقديم والتأخير لاجل التركيب الجسماني واختلاف المخا
رج ومن تعالى عن ذلك الذي تعالى كلامه عن ذلك انتهى كلام العضد
التفتزاني في حاشيته عليه انه كلام محقق **وقال**
في شرح عقيدة النسفي قال بعض المحققين وساق كلامه الذي نقلنا وقال
في آخره انه حسن لمن يتعقل كلاما بالحروف والصوت ليس كحروفنا
واصواتنا **و**مثل هذا الا ابن حجر في كتاب التوحيد من البخاري وقد
ترجم البخاري بكون كلامه تعالى بالحرف والصوت وساق احاديث
الدالة عليه ولم يعرف ذلك **و**انما اطلقت الكلام في هذا لان فيه نكتة
على ان ابن الموفق ذكر ان يكون كل اهل العقول بهذه الصورة وانما هو
للحنابلة او المعتزلة ويشنع على من جهل ذلك حتى نسبه لاهل
الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فهذه مذاهب ثلاثة
الرابع منها وهو الذي ينبغي ان ينعقد الاجماع عليه وعلى تسميته لل
اشعري ان كلامه معنى لا تعدد فيه ولا ارادة قائم بذاته وطلق الحروف
والاصوات الدال عليه مجاز لانه قائم بذاته هو الكلام حقيقة
ليس بحرف ولا صوت لكن ما في المتن وشرحه وسائر ما يقابل الحق
في ما الحروف حادثة خلقها في اللوح او على لسان جبريل او محمد صلى الله

عليه وسلم وهي لغة كلامه باطلاق الكلام عليها حقيقة لغوية
هذا مذهب الاشعري وما يسمون نسبة السلف للاشعري ان اطلا
قه على هذه الحروف مجاز يعني اصطلاحا والعبارة بالاصطلاح
فلا شك ان الكلام الذي يبرهن على ازليته وتحقق ما يصل العقل اليه
عند اهل هذا الفن هو المعنى القائم بالذات وينصرف لفظ الكلام
اليه عند الاطلاق وقد ذكر شان الحقيقة يعلى انه في المعنى القائم
بذاته حقيقة وفي الحروف الدالة عليه حقيقة لغوية يعني ومجازا
اصطلاحا بما وجه تسميته كلامه **اجاب** الشيخ
بان ذلك لدلالته على الكلام فهو وجه علاقة المجاز اصطلاحا و
تضمن التسمية على انه لغوية فكيف التوجيه بخص المجاز بلا نفي
حد الاسماء وان كانت حقيقة **قال** التفتزاني المرضي عندنا
ان له اختصاصا اخر وهو انه اخترعه بان اوجد الاشكال في اللوح
المحفوظ بقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك
لقوله سورة كريم او لسان النبي لقوله نزل به الروح الامين على قلبك
والمنزل على القلب المعنى دون اللفظ انتهى بالموكد حيث جعله
حقيقة ووجهه بالعلاقة توهم فيه البعض التناقض حتى اجاب
بانه اولى بكل حقيقة والتعليل اليسير لا يطلق اسم الكلام عليه بل لبيان جهة
الاضافة وهذا العجيب جعل محل الاشكال جوابا وذلك ان المستشكل
يعقل معنى التوجيه مراده ان تسميته كلام الله والاضافة عليه
حيث كان حقيقة لا يوجه ولا معنى لقوله ثم يوجه بل الاطلاق ولا وجه
جهة الاضافة وفيه نظر كما علمت ثم انه لا يخالف المصنف
بقوله انه مجاز القول بانه حقيقة لقوله لغوية لتقييده ذلك باللغة
لا بالاصطلاح والمجاز من حيث الاصطلاح فلا اختلاف الجهة فلا اعتراض

السلف

٦٥

السلف من حيث انهم لا يقولون بالمجاز اصلا اصطلاحا ولغة
وفيه نظر لانهم مضطرون اليه لانه على مذهبهم ايضا انه حرف و
صوت وليس هو بهذا الحادث فلا بد من المجاز في اطلاق الكلام
على هذا الحادث فتامله **قوله** في الكلام النفسي انه ليس
بحرف ولا صوت احتج عليهم بما يعرفونه لا يسلمونه لانهم لا يثبت
المعتزلة كلام النفسي بل يرجعونه الى الارادة او العلم بنظم الصفة
او انه خواطر فكيف لما كان كلامهم واضح البطلان احتج عليهم
بما يلزمهم تسليمه وان كانوا لم يسلموه **قوله** فلم يقع
اشتراك في هذه الصفة السلبية فهو فصل اخراج الاسماء ورد على
من زعم اشتراكهما في الحقيقة والصفة النفسية فهو فصل
اخراج الاسماء حقيقي حتى لا يرد اشتراكهما في انهما غير مرئيين او
كونهما غير متحيزين وغير قائمين بنفسهما او نحو ذلك ولانها
هي في المسئلة اربعة وهذا الراجح هو المعتمد والذي قبله فقد
علمت ما هو والاولان من نقل ان **ثم** ان هذه الحروف الدالة على
المعنى القائم بذاته التي خلقها في اللوح او لسان الملك او قلب
المصطفى صلى الله عليه وسلم هي بعينها القرآن وهذا هو القرآن
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم **وفي** شرح ابن الشيخ حجر
نسبه السبكي خلافا لمن ذكر واختار انه تنزيله بان القراءة اعراض
بما قام بلسانه صلى الله عليه وسلم هو عرض ووصف له لا يقوم بغيره فقراءتنا
عرض لنا والعرض يغاير العرض والتحقيق في ذلك انه يعتبر الكلام في نفس
القراءة التي هي المصدر اذ هي بالضرورة مختلفة بل الكلام المو
لى من الملاحق هو واحد لم يتعدد بتعدد المحال التي يحل بها
محل الانسان في بلد ابدا بوجه تعدد **قلت** ومن هنا

نشأ الخلاف في أسماء الكتب هل هي علم شخص أو علم جنس على
أن المعتبر عين اللفظ المؤلف أو ما يتلى ويكتب في النسخ فتأمل
ذلك ثم إن هذا القرآن المتلو الذي هو مدلوله بحيثيتين و
بحيثية مدلوله الذي به حصلت له التسمية بأنه كلام الله وهو المعنى
القائم بذاته تعالى يقال مدلول هذا القرآن قديم بلا تفصيل إذ مد
لوله هو الوصف القائم بذاته وهو قديم وبحيثية مدلول مجرد ألفاظه و
تراكيبه من حيث إن ألفاظه العربية بهذا يقال إن مدلوله منه قديم
كمدلول لفظ الجلالة ومدلول سميع وعليم إلى غير ذلك وحادث كمد
لول لفظ فرعون وهامان والسموات والأرض ونحو ذلك وهذه
الحيثية هي التي لاحظها القرافي حين جعل القرآن منه قديم ومنه
حادث ونور الدين [illegible] مدلوله الوصف القائم بذاته لم يصفه [illegible] ما قال
ولا اعتراض على القرافي لاختلاف الجهة **والحاصل**
أن المعنى القائم بذاته له كان النزاع ما دل عليه هذا الكلام من حروف
وأصوات فكل المعاني المفهومة من هذه الحروف هي مفهومة من
المعنى القائم بذاته فهو المعنى القائم بذاته هو مدلول هذه الحروف
أيضا فالمعنى القائم بذاته على [illegible] ومدلول للحروف والأ
صوات ولا يمتنع كون الشيء مدلول الشيء ودالا على غيره لاختلاف
الجهة فتأمله وكيفية الاختلاف بين هذه الحروف وبين المعاني القائمة
بذاته لا ندري لأن العقل محجوب عن إدراك مثل هذه الأمور حتى
أنه قال [illegible] الكبرى العجز عن إدراك الإدراك [illegible]
[illegible] أن يكون ما علم من الدين بالضرورة **و** في النهاية كلما ابتداء المكلف
حسن الفكرة ونحوهما من الصفات بذاته وحقيقة الكلام بعد ثبوت
كونه معنى لأن الخصم لا يثبت ما تثبته كلاما وإنما المعنى ونحن
نثبت

نثبت الحروف والأصوات فلا يمكن الخصم القول بعد معرفة أي
المعنى وأن آيته لأنه لم يثبته ويجعله يثبتها وحقيقة أن آية ما لم يثبته
فلا يمكن مع الخصم الكلام ولا على سبيل الإلزام وإيراد الإشكال
و التعديل كله على وجه أن كل وصف من أوصافه تعالى لو تعدد
يحصل ما لا نهاية له في الوجود إذ لم يقف على عدد وتخصيصه بمخصص
أو وقف على عدد من القديم لاختصاص ذلك وأيضا الصفة إن تعلقت
تعلقت بالكل فلا حاجة لصفة أخرى المتعلق وإن تعلقت بالبعض وأخر
تخلفت عن الكل لعجزه إن زيادة صفة أخرى لا دليل عليها فلا نثبت المعنى
له لو كان كلاما واحدا لاستحال أن يكون مع كونه أمرا ونهيا
خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا لأنها حقائق متباينة وحقائق
متباينة **و** من المحال اشتمال معنى واحد على معاني مختلفة لأن
لأنه [illegible] المعاني [illegible] الذهن كل جنس والنوع فالحيوان معنى
واحد وكذا الإنسان يشتمل اشتمالا مختلفة لا [illegible] بصور وجو
د المعنى الجنسي [illegible] الذهني ويستحيل في الوجود أن يكون شيء
واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة وأحكام بعينها حقائق مختلفة
حتى يلزم أن يكون حقيقة واحدة على الفرقة إرادة سواد وحركة فلا نه
[illegible] الأمر والنهي والوعد والوعيد إلى الكلام كنسبة
الفرقة والإرادة العلم والحركة والسواد إلى شيء واحد وذلك
محال [illegible] أن الكل واحد من أقسام الكلام حقيقة خاصة ولابد لكل
واحد منها صفة خاصة [illegible] أن الكلام اسم جنس يشتمل أنوا
عا فالجنس لا يتحقق له الوجود ما لم يتنوع بفصل يميزه عن نوع والنوع
لا يتحقق له وجود ما لم يتشخص بعوارض يميز شخصا عن شخص وذلك
كالعرض المطلق لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بكونه لونا واللون

بكمال

لا يتحقق له وجود ما لم يتعين له لكونه سوادا معينا واما قابل العرض
لنفس ذاته على انفراده فلا بد من جوهر بعينه يكون هو بعينه محلا وقدرة
ولونا وسوادا ونحوها وقد تنتقض بالكلام فانه لا نزاع في انه على هذا
المنهاج انه حقيقة واحدة وهو بعينها امر ونهي وخبر واستخبار
وذلك لان محل هذا الكلام النفسي مستقل ومباين لما ذكرنا ان التشبيه
وذلك لا يشمل الاشياء فلا يتحقق التعدد بحسب قدر تلك الاشياء مثل
الجمع لاشتماله على انطلاق ولا يتحقق الا متعددا من اشتمل
من انطلاق والمنطق وكذا الانسانية ايضا شيء يشمل الاشياء ولا
يتحقق له تعدد اصلا بل ترجع تلك المتعلقات كلها اليه بجملة النظر
فيه بل هو مجمل كالكلام الكلام هذا ملخص دليل المعتزلة ثم **قال**
النفسي مستقلا في جوابه فهذا قال الاشعرية نمنع رد الاشياء الى شيء بل
الكلام صفات كما قاله بعض اصحابنا وهو عبد الله بن سعيد الكلابي
هو خمس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي والنداء وعليه فلا
سؤال ولا اشكال **واما** على مذهب الاشعري فعلى انما الاشكال
مذهب شيخنا الا انه يقال عليه ايضا لا نسلم رد الاشياء الى شيء واحد
وما ذكرتم من انه اقسام او اوصاف ذاتية هي امور خارجة عنه فيتعدد
انها وحدة الصفات كما لا يوجب تعددها في القدرة والارادة والعلم
مع وحدة كل واحد متعلقات كثيرة وكونه امرا ونهيا اوصاف الكلام لا
اقسام الكلام كما يوصف الجوهر بكونه قابلا للعرض متحيزا
ذا مساحة وحجم اوصاف نسبية له مختلفة كذا الامر والنهي اوصاف
نسبية للكلام مختلفة المعاني وليست كما نقسام العرض والحيوان
الى اقسامه التي ذكرنا هاهنا فاقسام الشيء غيره واوصافه غيره ولما كان
الشاهد الكلام اقساما لكونه حروفا واصواتا فيتعلق باقسامه كاقسام

الحيوان

الحيوان فهو في الغائب اوصاف كالارادة واحدة وهي مختلفة
من حيث النسب والاضافات فتسمى تخصيصا وتعينها رضى و
محبة باعتبار ان تكون بعض الغير عنه صوابا او صواب وكذا الكلام واحد
ويسمى امرا ونهيا باعتبار متعلقه حيث يكون مامورا به ومنهيا
عنه فاختلافه من حيث متعلقاته كلام حيث ذاته حقيقي فيلزم تحقيقه
الخبر عن المعلوم او ان تعلق بواجب يسمى امرا او بحرام سمي نهيا او بخبر
طلبه خبرا او استخبارا فهذه اسماء الكلام من حيث متعلقاته كاسماء
الرب من جهة وجوه افعاله خالف المعتزلة ثم لا ننكر اجتماع ا
اشياء مختلفة كما في اوصاف الجوهر ولا ننكر اختلاف الاسامي بالنسب
والاضافات وانما ننكر ان يكون الاجتماع للمتضادين كالامر والنهي
في حقيقة واحدة وهي ليس من باب النسب لان ما بالنسب لا يتحقق
الا بالمنسوب اليه وكون الكلام امرا ونهيا من جنس اوصافه سواء
الاحكام في المتعلق ولهم ملاحظة **و**كذا الغرض فعلى المتعلق
عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امرا ونهيا الخ والعلم الا القديم والحادث
ثم يتبع المعلوم على ما هو به والتي توازي العلم الا الامور متغيرة
تعلقه بها مرة اخرى وهذا من الاختلاف لان كالعلم بمعلومين **اما**
اجتماع الامر والنهي يجعل للتضاد وتطبيق العرض في شموله اقسام
الاعراض المختلفة الجواهر اذ يستحيل فيه واحد هو قدرة ارادة علم
حياة ولكن يكون وقد سلم ان هذه اوصاف نفوذها اقسام الكلام والكلام
ينقسم اليها اذ كل قسم ممتاز بخاصية وحقيقة عن القسيم الاخر واسم
الكلام كالجنس لها الا الموصوف ومن اجل ما ذكرنا نتبدل الحقائق واختلا
فها نشأ هذا وعوامليا جعلها اقسام الشاهد او صفات الغائب **قا**
لت الاشعرية حيث سلمتم اجتماع الحقائق المختلفة ولا

عرض

انكرتم ذلك المتضادة ان تقع المنازع ونحن لم نجمع المتضادات بل ان
سلمنا بالصلاح مثلا والنهي عن شيء الجمع ليس من المتضاد وامر زيد ونهي
عمرو عن شيء واحد كذلك لا تنكر اختلاف الزمان والمكان ووجود الامر مما
يرفع التناقض لا الاختلاف بل نسلمه كما وقع في كلامكم ان يقع
التنازع والذي منعتموه التثنية بل اسمه اجتماع الحقائق المختلفة
في الجوهر من تحيز وقبول اعراض وغير ذلك وقد تقدم ابطال قسمة ولان الكلام
ينقسم اليه وكيفيته اوصاف تجمع نشاهد التكون ويعقل قسم ولا نعقل
قسم بلا اختلاف الصفة قم ثم تنكرون على من يجعل حقيقة الخبر في
نوعه كالوجود مثلا امرا والتخبير مستثناه نهيا وحقيقته الخبر عن
المعلوم بل ان نقص عبر بها عنه بكذا وكذلك يلزم عبر بها عنه بعكس ولا
لا فساد المذكورات ترجع بحسب الحقيقة الى التعبيرات بحسب الوجوه
والا عندنا ان والاول الكلام الازلي واحد لا كثرة فيه بل اختلاف العوارض
وتضاد المعاني قبل غيره ادعى كان التعبير عن معلوم الخلافة في ثاني
الحال بقوله اني جاعل في الارض خليفة و وبعد ان سال نوح وانقضاء
دوره كان التعبير عن معلوم الرسالة في ثاني الحال انا ارسلنا نوحا وقبل
عبر عن حال موسى قبل وجوده كان على صفة الخبر كما سيكون قم اذا
خبر عنه وهو بالوادي المقدس كان بنا العبارة اخلع نعليك انك بالوا
دي المقدس بل الاختلافات كلها راجعة الى التعبير عن الكلام الذي هو وصف
المعلوم حتى لو فقد زيد الان نطقا عقلنا سابقا على وجود المخاطب
باقيا على ممر الدهور كان المعبر عنه على حقيقة واحدة لا تتبدل و
التعبيرات عنه على انفسها مختلفة لا تقف [illegible] نطقا
عقلنا [illegible] عن الدهور والازمان [illegible] نسبة
الى الماضي والحال والمستقبل نسبة واحدة لم نشك ان الاختلاف لا يرجع
الى كثرة

الى كثرة معان في ذاته بل يرجع الى ما يختلف بالزمان او لم يسمع ابا
ربي سبحانه فسر احينا في كتابه الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه عن حال عيسى فيما سيكون في القيامة بقوله انت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فسر عبر في المستقبل بالماضي
وبعد لم تقم الساعة ولم تحشر الناس ولم يخاطب عيسى بذلك بل كان
لقول [illegible] الناس عن الزمان بل لم يسبق قبل كلامه وجود كان نسبة
الخطاب اليه وهو في ذلك الوقت كنسبته اليه وهو في هذا الوقت
ومن امكنه ان ينزع الزمان عن ضمير قلبه هان عليه ادراك المعاني
العقلية وسهل عليه معرفة تعلق العلم الازلي بالمعلومات تعلق الامر الازلي
بالمامورات وعلم ان الاختلاف فيه راجع الى العبارات والتعبيرات
لكن كيف تتنبه الى معضلات الحقائق على لسان العربية و لذلك ان يعقل
عن دقائق الحقيقة فكم من تصور الروحانيات ويقتصر بالجسمانيات
الجسمانيات كما اخبر التنزيل عنه بقوله فارسلنا اليها روحنا فتمثل
لها بشرا سويا وكيف يستقيم على مذهب المتكلم تمثيل الروح با
لشخص البشري فان بعدم الروح ووجود الشخص ليس ذلك من
التمثيل في شيء لان يستعمل الروح شخصا موجودا ليس بالاول ذكر
ذلك فتمثيل ايضا بل [illegible] واذا لم يمكنه تقدير التمثيل او الشكل
لعنه تعقل الروحاني والجسماني كيف يمكنه تصور الامر الازلي ان يتصور
له للسان العربي تارة وباللسان العبراني تارة حتى يجب ان يقال هذا الكلام
الله سبحانه كما يقال هذا حبر بل حادث بعلمكم ام [illegible] قم لباس حبر بل
يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها حبر بل يتباين الكلام بتبدل ولا تتبدل
حقيقته التي هو بها الكلام ام نفسي وهو ازلي كما قال سبحانه واذا حضر
لعلمه كيف استنبط رحمه الله حتى يسمع كلام الله في حق المستجير

وقوله سبحانه إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي
صدق في حق الكلام المستتبع وبين الكلامين فرق ما بين الوجود والعدم
والعجز وبين السمعين فرق ما بين الولاية والصمم ولو كان الكلام في
الموضعين حروفا منظومة وأصواتا مقطعة لبطل الاصطفاء على النا
س وحط التفضيل في استماع الناس والخناس ولكان حكم الكليم
في خطابه يا موسى حكم الكرد في طرح باب فرعون ولكان الذي يسمع
من موسى أحسن حالا من موسى إذ سمع من الشجرة التي هي جماد وفي المو
ضعين الكلام حروفا وأصوات انتهى كلام الشيخ السنوسي في نحو كلامه
وأصوات أن يكون أمرا ونهيا تعدد بالخارج والنسبة والإضافة ف
هذا الكلام هل يتصف في الأزل بكونه أمرا ونهيا وسائر خطابه أم بعد وجود
المخاطبين قال الشيخ السنوسي في المسألة قولان ذهب
شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى أن الكلام لا يتصف في الأزل بالأمر وما معه
من النهي والخبر لاستحالة ذلك فيه في الأزل لعدم وجود المخاطبين واستحالة
عنهم شرائط التكليف فإذا أوجد الله العباد وأفهمهم كلامه على مقتضى
أمر ونهي أو موجب خبر اتصف عند ذلك بكون الكلام ونهيا عند صفات
الأفعال بمثابة اتصاف الباري فيما لا يزال بكونه خالقا رازقا فهو في نفسه
كلام لنفسه أما أنه أمر ونهي وخبر وخطاب وتكليم فلا لنفسه بل بالـ
نسبة إلى المخاطب وحال تعلقه وربما يتصف كلامه في الأزل بكونه خبرا
لأنا لو لم نصفه بذلك لخرج الكلام عن أقسامه وكان الخبر لا يستدعي مخاطبا
بل البارئ سبحانه مخبر لم يزل عن ذاته وعن صفاته وأفعاله عما سيكون منها
وعما سيكلف عنه بالأوامر والنواهي وعلى هذا لا إشكال في المسألة
و عند أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه كلامه تعالى لم يزل متصفا بكونه
أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا على أصله فالمعدوم مأمور بالأمر الأزلي على تقدير
الوجود

الوجود قالت المعتزلة كون الكلام في الأزل محالا لأنه يلزم
أن كان في الأزل أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فهو محال لأن من شرط الأمر
أن يصادف مأمورا ولم يكن المأمور في الأزل حتى يحث على أمر أو يزجر عن أمر
ويستحيل كون المأمور مأمورا حال عدمه ولأن الكلام القديم نفسه
صفة وكلام شخص أول وجوده ثم يخاطب بالنسبة إلى الحكيم ولأن الخطاب
مع موسى غير الخطاب مع المصطفى صلى الله عليه وسلم ومناهج الكلامين
مع الرسولين مختلف ويستحيل أن يكون معنى واحد هو في نفسه
كلام مع شخص على معنى ومنهاج وكلام مع شخص آخر على منهاج
ومعنى آخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا ولأن الخبر عن
الأمتين وكونهما مختلفتين لاختلاف أحوال الأمتين كيف يتصور أن
تكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا
ونهيا ووعدا ووعيدا ولو كان حكمتم أن الكلام واحد فقد رجع إلى
قسم وكيف يعقل كلام لا يكون له أقسام أما أمر أو نهي أو خبر
أو استخبار ورد كون الكلام إلى الوحدة وعبارة تارة وإلى التعبيرات والـ
عبارات تارة أخرى غير مستقيم أما الاعتبارات العقلية
فباطلة لأن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق
متغايرة وأن القصة التي جرت ليوسف وإخوته غيرها جرى لآدم ونوح
وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام فما يخبر عما جرى
في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والأو
امر والنواهي التي توجهت على قوم في زمن مخصوص غير الأوامر
التي توجهت على قوم آخرين في زمن آخر وكيف يمكنكم القول باتحاد
الأخبار وكلها على اختلافها في خبر واحد والقول باتحاد الأوامر كلها على
تغايرها في أمر واحد وكيف يمكنكم الجمع بين معنى الخبر عما كان أو سيكون

احل
عليهم الصلاة

من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الامر الذي هو اقتضاء وطلب لان لم يكن
حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الحقيقة امر وخبر وانما
وبين النوعين فرق وظاهر وكيفية يجوز القول باتحادهما نعم هما يتحدان
في حقيقة الكلامية لا انهما يختلفان بالنوعية كالحيوانية في زيد
بسلافة والفرسية واللونية فمن رد الكلام بانواعه واقسامه الى
الكلام الخبر فقد ابطل اقتضاء وعطل الحكم والطلب ومن رد الكلام
الى الامر فقد ابطل معنى الخبر وعطل القصص والمعلوم ان
النوعين موجودان في جنس الكلام مذكوران في الكتب الالهية واما
من رد الى خلاف فيهما والكشف الى العبارات فقط فقد
ابعد النجعة فان العبارات انما تطابق المعاني فهو خبر عن مخبر وامر
بمامور ونهي عن منهي وقد تتعدد المعاني بتعدد العبا
رات وان لم تطابق فليست تكون عبارة عنها وانما هي عبارات كلام
معتبر وذلك كالكلام الجاني **واما** استروا حكم الى مثل
الروحانين بالجسمانين وتشكل الملك بتشكل البشر وظهور المعنى
بالعبارات فذلك اسماعنا يشبه الامثال وكلمات بارعة جدا التمثل
والتشكل وكيف الظهور والتبين حقق الذات الذي ان كانت العبارة
مشتملة على حقيقة وان بالمعقولات لا يحتمل امثال هذه المجاز
ات والذي عندنا ان جبريل عليه السلام شخص لكنه يتكاثف فيترائ
للبصر كالهواء اللطيف لا يرى فيتكاثف فيرى بدا ويقول بالاعدام
والايجاد لا بتمثل وتشخص وبالجملة جوهر لا يصير جواهر الا با
نضمام جواهر اليه ونحن لا نعقل من الجوهر الا المتحيز والمتحيز ان لا يقبل
اخلال فلا معنى لما تكلم به **اجاب** ان التعدي ورد
على السؤال الاول بانه اذا لم يبعد ان يكون المامور به معدوما
لم يبعد

لم يبعد ان يكون المامور معدوما وعضد ذلك بانا في وقتنا
مامورون بامر الله الذي توجه على المامور في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
ولذا لم يبعد ان يتاخر وجود المامور عن الامر لم يستنكر لم يبعد ان يتاخر
عنه بالكلية ولم يزل اهل الحق هذا اشكال لم يختص بمسالة الامر بل
هو جار في كل صفة ازلية تتعلق بمتعلقاتها ان العلم كيف يتعلق بالمعد
وم والبصر الابدي تعالى عند ما قادر لم يزل ولا معلوم معدوم وكيف يتعلق العلم
والقدرة بنفي محض وعدم صرف وعلى تقدير الوجود كيف يتصور ا
لتقدير في حق الباري والتقدير تردد بد الفكر وتصرف الخواطر وذلك
من عمل الخيال والوهم ام يتعلق بالموجود حقيقة والموجود محصور
متناه ونحن نعتقد ان معلومات الله ومقدوراته لا تتناهى وانما
يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد او يقول ان العلم صفة صالحة
للايجاد كلما يطلع وجوده من غير تخصيص والقدرة **ثم** لما يطلع
ان يعلم وجوده يجوز ان يوجد لا يتناهى وعلى هذا تقول المعلومات
والمقدورات لا تتناهى والتعلق من حيث المتعلق راجع الى صلاحية
الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع الى صفة المعلوم والمقد
ور وكذلك قولنا في السمع والبصر ان كونه سميعا بصيرا لم يجمع
بين المسالتين ها هنا اظهر فان السمع لا يتعلق بالمعدوم **و**كذلك
البصر فلا يكون المعدوم مسموعا ومبصرا انما يصير مدركا بهما
حين يصح الادراك وهو حال الوجود وقبلها لا قبله تحقيقا كان او تقديرا
كذلك الامر الازلي يتعلق بالامر حتى يصح التعلق وهو حال الوجود
المتهيئ لقبوله من كونه حيا بالغا عاقلا متمكنا من الفعل كسائر الصفا
ت على السواء ولا يختص السؤال بمسالة الكلام ووجه الحل ما قد سبق
التقدير به فالمعدوم مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود وقولهم ان الكلام

لما
لا يدرك ما يعرض عليه
من غير تخصيص والقدرة

لا يتحقق له أقسام الكلام غير معقول قلنا وأما أقسام الكلام فإن المتكلمين
حصروها في ستة وسائر الناس زادوا أقساما مثل النداء والدعاء
وزادوا في كل قسم من الأمر والنهي أقساما مثل أمر الندب وأمر الإيجاب
ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار
أقساما مثل الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة وغير
ذلك ومن نصوص النسخة وقد قضى بتداخل ولغيره أن يتعدى
تردها إلى قسمي الخبر والأمر وأما الاستخبار فلا يتصور في
حق الباري سبحانه على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمعناه
التقرير والإخبار كقوله ألست بربكم قالوا بلى وكذا قوله وكذا قوله
هل من خالق غير الله أإله مع الله ومعنى الكل راجع إلى تقرير الخطاب
للمخاطب فإنه لا يتصور إلا كذلك وأما الوعد والوعيد
فكلاهما خبران يتعلق أحدهما بثواب فسمي وعدا والثاني
يتعلق بعقاب فسمي وعيدا وأما النداء فيرجع إلى الخبر فيا زيد
كأدعو زيدا وأما الأمر والنهي فلا يجتمعان إلا أن الأمر إذا
تعلق بفعل كان إيجابا وإذا تعلق بترك كان نهيا تحريما أو تنزيها فهما
هما يشتركان في كونه أمرا ونهيا ثم الأمر والنهي أيضا إلى معنى
واحد وهو الأمر لكن له وجه فإن النهي أمر بأن لا يفعل فيرجع أقسام
الكلام كلها إلى خبر وأمر وقد يرد بعض ردهما إلى الأمر [غير واضح] كذلك
الأقسام بلا نقصان في حقيقة الكلام كذا ذكره هنا وقد
ورد التنزيل بتسميته أمرا حيث ينتظم جميع الأقسام في قوله سبحانه
وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقال ألا له الخلق والأمر والخلق والأ
مر يتناول كل الفعل والقول وعن هذا أمكن الاستدلال بهذه الآيات حتى
يقال الأمر الباري غير مخلوق للمقابلة في قوله ألا له الخلق والأمر فلو كان

الأمر

الأمر مخلوقا لكان في معنى ألا له الخلق والخلق وهذا فاسد
للكلام وقد ورد في القرآن ما يدل على أن الأمر سابق على الخلق
هو إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالمكون
متأخر والأمر متقدم والمتقدم على الحادث المطلق لا يكون إلا أز
ليا فيتحقق من هذه الجملة أن الكلام واحد وأن تسميته أمرا ونهيا وخبرا
تحقق في مقابلته وأن تسميته خبرا ونهيا فهو العلم سواء وأنه إذا تعلق
بالمعلوم فيكون تعلقه مثله وكما يشترط لما أن يتعلق بسائر الصفات
مثله ولا يشترط له وقد علمت الفرق بين تعلق الصلا
حية والصحة وبين تعلق الفعل والحقيقة والتنويع [غير واضح] وبهذا العرف
وقد تبين أن الاختلاف إنما يرجع إلى العبارات صحيح وكذلك في المعاني
المختلفة كالمعلومات المختلفة التي يحيط بها علم واحد فإن تلك
المعلومات المختلفة لو فرض في الشاهد أسندت إلى علوم
مختلفة وإن شملها اسم العلمية كذلك الأخبار المختلفة والأ
وامر المختلفة وإن أسندت في الشاهد إلى كلمات ومعان مختلفة
وقد اتحدا ها هنا معنى واحدا هو القول الأزلي والاختلاف الذي
بين الماضي والمستقبل والحال لا يؤثر في نفس القول كاستبدال
القول الأزلي كما أن اختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وتوجد
لا يؤثر في نفس العلم الأزلي وهذا المعنى غير بعيد لأنه حد التقرير
عند الخلاف في الكلام الشاهد ولو لاحظنا جانب العقل وإدراكه للمعقو
لات وجدنا أن الأمور الجسمانية والأمثلة الخيالية صار عقلا إدراكا كليا
عقليا لا يختلف باختلاف الأزمنة ولا يتغير بتغير الحوادث وكذا الروا
نستيقظ من نوم يقظتنا هذه بمنام وطلعت الحواس على [غير واضح]
[غير واضح] وأن ما لا المعقولات واشتغال الروحانيات

تحرقه بالاخبار وتكلمه بالاحاديث لو عبر المعبر عنها بعبارة
لسانه ما وسعه يوم واحد لشرحها وبيانها ولو تتبعها بقلمه
لم يسعه مجلد واحد لبسطها وتبيينها وكل ذلك قد يلقى في
قلبه في اقل من لحظة واحدة وعلم يقينا انه رآه حين رآه وسمع ما
سمعه كانه شخص واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنه يستدعي
الوانا واوقاتا طويلة وكتبا والم يجد في نفسه وجدانا ضروريا
انه اذا سئل عن اشكال في مسئلة اعتدى في جوابها وحله جملة في اقل
من لحظة **ثم** يأخذ في شرح ذلك بلسانه حتى يملي اوراقا
كثيرة ان يسمعها وعاها او يستتبعه بقلمه حتى يسود كراريس
كثيرة ان يسطرها ويبدها والمعنى في الاصل كان واحدا الشيخ
منبسطا والجملة تكون واحدة والتفصيلة متكثرة كمثل حبة انبتت
سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء وقد جد
بمنشق صدق نسايم الروحانية وترتع في الحضرة في رياض المعقول
كلف وان كان مع ما عليها [illegible] في جملته علم قطعا ان العلم احدي
الذات في النفس وحدانية العقول وانما التكثير في عالم الحس ويتصور
الاختلاف في عالم العبارات [illegible] ولذا كانت عقولنا ونفوسنا على
هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بالله سبحانه الذي [illegible] و
حدانية الكلمة الازلية **قالت** المعتزلة اجمع المسلمون
قبل ظهور الخلاف على ان القرآن كلام الله سبحانه وانه سور وآيات
وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق
لها مفتتح ومختتم وانه معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على صدقه ولا
تكون المعجزة الا فعلا خارقا للعادة ولذلك كان السلف يقولون يا رب
القرآن [illegible] **وانما** سمي القرآن قرآنا للجمع
من قولهم

من قولهم قرأت الناقة لبنها في ضرعها والجمع انما يتحقق في المعنى في
الكلام الازلي لا بوصف يقبل هذه الاوصاف **ومما**
اجتمع عليه الامة ان كلام الله سبحانه بين لحظتنا نقرؤه بالسنتنا
ونمسه بايدينا ونبصره باعيننا ونسمعه باذاننا وعليه دلت
النصوص وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام
الله لا يمسه الا المطهرون وفي الصحف الا ان كتبه [illegible]
[illegible] **قالت** الاشعرية انتم اول من خالف هذا الكلام
الاجماع فان عندكم كلام الله تعالى حروف وكلمات احدثها في محل وكل
حرف فني والذي كتبناه بايدينا فعلنا والذي قرأناه بالسنتنا كسبنا
ولذلك نثاب على فعل ذلك ونعاقب على تركه [illegible] القرآن
اظهرها او كان دليلا ومعجزة وقد قرأناه وسمعناه بالكلية [illegible] مثل
ذلك وحكاية عن ذلك كما قرئ شعر امرء القيس بعد موته وعن هذه
المتقين صار ابو علي الجبائي الى ان الرب سبحانه يحدث كلاما لنفسه
عند قراءة كل قارئ وعند كتابة كل كاتب **فقد** جحد الضروري و
كابر العقل فان العقل لا يشك ان الذي نسمعه من القراءة حروف وكلمات
تخرج من مخارجها على اختلاف طبايعها تغاير امثالها حتى يكون كل
حرف جزءا من كلمة [illegible] وكل [illegible] وان كان يحل محلها او
فمن اشتغلت المخارج بحرف [illegible] استماع حرفين
وكلمتين في محل واحد [illegible] غير معقول [illegible] مسموع ولا محسوس من
جهة الباري ثم نقول العقول لا تنكر وجود الكلمات التي لها مفتتح
ومختتم وهي آيات واعشار وسور ونسمي الكل قرآنا وما له
مبتدأ او منتهى وافتتاح لا يكون ازليا وهو من هذا الوجه معجزة الرسول
رسول عليه الصلاة والسلام ونسمي ما نقرؤه بالسنتنا قرآنا وما

اجتمعت

نكتنبه جابدينا مصحفا الذي كلا منا في مدلول هذه الكلمات ومعروف من
القراءات أهي صفة أزلية أم حادثة وأهل الكتبة أم هي هذه
بفيها وكلام مدلول لها ولا مفرد ولا مكتوب **و** لا تعلق بيننا وبين
الخصم كلام الله سبحانه وتعالى بجميع ما على المسلمين تجري به الشفتين
واللسان والحلق بل هو معنى آخر وراء ذلك ونحن نعتقد أن ذلك
المعنى واحد أزلي وأنتم تعتقدون أنه مثل هذا حادث كثير حادث
فلا نقطع المسئلة إلا بما تقدم أهل الإجماع **و** كما أن كلامه أن يروا
حرر عقد ذلك ويتبين لكم أن الذي هو كلام وآخر في محل آخر عند الخصم
فصار الآن نعلم من المعلومات المشهورة لا اليقينية وتبين أن إطلاق
لفظ القرآن على القراءة والمقروء لا اشتراك في اللفظ وقد
يسمى الدليل باسم المدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم لكونه تعلق
ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء أي بمعلومه **و** قال وقرآن الفجر
إن قرآن الفجر كان مشهودا أعني به الصلاة والقراءة فيها

والجواب الحوادث الإبانات النحاة بما جرى لك عليه السلام من
نه على النبي صلى الله عليه وسلم تسمى كلامه كما أن الشخص الذي يمثل
به جبريل عند إتيانه وظهوره يسمى جبريل حتى يقال هذا الكلام الله
وهذا جبريل والملائكة تشبيه جهلا وهذا هو مظهره وأنت تقول كلام
ملك بصحيح أو غير صحيح ولا تشير لمجرد العبارة دون المعنى بل تشير
إلى العبارة على أنها مظهرة للمعنى ولا فالصحة والفساد إنما يدخلان
على المعنى دون اللفظ والصواب والخطأ يردان على اللفظ دون المعنى
وقد تكون العبارة فصيحة ويكون المعنى غير سديد وبالـ
عكس في ذلك ثم يشار إلى العبارة ويراد بها المعنى فكذلك قولنا هو
كلام الله بين أظهرنا ولا يعنيه إلا المظهر دون بيانه حق لا وقف

ان علينا

ان علينا جمعه وقرآنه راجع الى العبارة **ثم** ان علينا بيانه
راجع الى المعنى ثم احترام الكتاب لأجل المكتوب كاحترام البيت
لأجل صاحب البيت انتهى كلام النهاية **قوله** في اشترا
في الصفات التي تتعلق أن القدرة والإرادة أعم من البصر والسمع
لتعلقهما بالموجود الخ الذي كلام البعض ونحوه وهو مقتضى
المعقول أن الموجود الممكن لا تتعلق القدرة به لتحصيل وجوده
فصار تعلقها به تحصيل حاصل ووجه الجمع بينه وبين ما قال المصنف
أن الموجود في قبضتها بمعنى تأثيرها أن يقطع عنه أعراضها فينعدم
من هذه الجهة فيتعلق به كما قال الشيخ ولا تتعلق بإيجاد ما هو
موجود كما قال البعض ونحوه فتأمله **فثم** أن العلم والكلام من جنس ا
لمتعلق وهي أوسع أقسام الثلاثة متعلقا بأن ذاك أمر يدعي عليهم ولا
يخرج العلم ولا الكلام منهما ولا بعض كل واحد منهما فهما من هذه الجهة
متساويان وجعل الغزالي الكلام أفضل من العلم بناء على تفاضل
الصفات بحجة واحتج على الأخرى والكلام له أثر في قضاء العقلي
والنجح مثلا والعلم كبيرة له ذلك لكن هذا اختلاف كيفيات في
تعلق الإيجاد في المتعلق لعدم خروج الكلام عن الأقسام الثلاثة
ولا زيادة وهو مراد المصنف المتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات
فتأمله وذكر الشيخ الاختلاف في الإدراك هل موجها به تركيب
العقيدة بخلاف السمع والبصر تقدم بيانه ودفع إشكال المعتزلة
في السمع والبصر ليس الإدراك اختلف فيه أهل الحق بخلاف السمع
والبصر والله أعلم **وقد** أطلنا الكلام في شرح العقيدة
بما ينبغي التطويل على أنه كما ترى ما ذكر إلى المحتاج إليه فالله ندعو من جلب
والله المسئول العجائب بالنية وتحسين الطوية إنه ولي ذلك والقادر

امل
خلافا

عليه **قوله** ثم شرع المؤلف في ذكر التلازم ودفع اشكال
المعتزلة نفاة صفات المعاني لاجل ابطاله وتثبيت لو كانت موجبة
لذلك فيتوجب حدوث المعنوية والغرض انها صفات والحادث منها و
اجاب المصنف بان معنى الربط بينهما من حيث التلازم في
التعقل بمعنى لا تعقل هذه على حيالها ولا نفهم الا بتلك فيلزم من
ثبوت هذه ثبوت تلك لاستحالة ثبوت الموجب بدون الموجب وتعقل
تلك تتعقل هذه فالتلازم من الطرفين تعقلا لا ايجادا **وقد**
مر في الحادث ان المعاني لا تقتضي الاحوال الحادثة بل اقبهما وتعقلا
وكذلك بالقديم الذي ليس محل احداث فتامله ثم ان المعنوية هو جملة
الاحوال وهي ثابتة عند رحمه الله اسيما والشيخ لم يتعرض لبيانها فاردنا
بيانها اتم بيان **فاقول** اعلم ان المتكلمين من سنيهم ومعتز
ليهم قد اختلفوا في الحال نفيا واثباتا ولم يختص به بل اول
من ان تكلم فيه ابو هاشم واحدث راية فيه ما اخترعه تقليد ابو
الجبائي **و** انتهض ابو بكر الباقلاني بعد تردد الراي وبقاها ابطلها من
هيبة الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه وكان امام الحرمين من المثبتين
اولا والنافين في الآخر والمقصد ان نبين ما الحال التي تواردت عليها النفي
والاثبات وما مذهب المثبتة والنفاة والادلة **قال** في
النهاية ليس للحال حد حقيقي حتى يشمل على ذاتياتها ويشمل الاحو
ال كلها فانه تؤدي الى اثبات الحال للحال بل لها ضابط وحاصر با
لقسمة وهي معللة وغير معللة بشيء الى الحال المعنوي والنفسي
كما ذكر المؤلف ثم قال فالمثبتة للحالية عند ابي هاشم ككون الحي حيا عالما
قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما كونه حيا يعلل بالحياة وكونه عالما
يعلل بالعلم وكذا سائر الصفات تقوم بمحل فتوجب له حكما يسمى ذلك
الحكم

الحكم حالا وصفة زائدة على المعاني في النفي او جبتها بشرطها ككون
المعنى بشرطها في ثبوته الحياة **وقال** القاضي رحمه الله
كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال سواء كان المعنى المو
جب محلا بشرطها فيه الحياة او لم يشترط ككون الحي حيا وعالما و
قادرا وكون المتحيز متحيزا وشاغلا وكون الاسود اسودا ولابن الجبائي
في كون المتحيز متحيزا اختلاف وربما نهي في الاكوان كلها ولما كانت
البنية عنده شرطا في المعاني التي يشترط فيها ثبوت الحياة كانت
البنية في اجزائها حكم محل واحد فتوصف بالحال وعند القاضي ابو بكر
رحمه الله لا توصف بالحال الا الجزء الذي قام به المعنى فقط **و** التعلق
ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فانما يتميز بخاصية فهي حال
وما يتماثل المتماثلات وتختلف المختلفات به فهو حال وهي التي
تسمى صفات الاجناس والانواع والاحوال عند المثبتين ليست
موجودة ولا اشياء ولا توصف بصفة وعند ابن الجبائي ليست معلومة
على حيالها **و** انما تعلم مع الذات انتهى كلام الشهرستاني في التما
ثل والتخالف بامر زائد على الموجود كالبياض فانه يشارك السواد
في مطلق اللونية ويخالفه في خصوص اللونية فهي كونه بياضا كما انه
بامر زائد الذي به التماثل والتخالف هو الحال **قال** الشهرستاني
واما نفاة الاحوال فعندهم الاشياء تتماثل وتتخالف بذواتها المعينة
واما الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ الدالة عليها
وكذا خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والو
جوه اعتبارات عقلية لا ترجع الى صفات هي احوال تختص بالذوات
انتهى وليس التماثل والتخالف بامر زائد على الشيء المتماثل او ال
مخالف فبياضية البياض التي بها الخلاف ولونيته التي بها...

التماثل هي عين ذات الذي الكون بالشيء زائد فلا حال وما
يتوهم من الامور الشاملة كمطلق اللونية او الخاصة كخصوص
البياضية فهو في عبارة لفظية لا يثبت مدلولها معنى في الذات
يعم او يخص كما هنا ولا خارجا هذا تصوير من اثبت ومن نفى جميع
ما ذكرناه ولا ذات تعرض للخلاف بالادلة **قال** الشيخ السنوسي
في دليل المثبتة العقل يقتضي ضرورة ان البياض والسواد يشتركان
في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي
السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق والا لزم
لزوم السفسطة **و**الثاني تسليم للمسئلة لتنهي يعني لو كان
الامر كما ذكر الخلاف من كون الحال ليس وصفا زائدا على الذات لكانت
البياضية مثلا عين البياض واللونية عينه وحيث كانا عين الشيء
لزم ان ما به الافتراق هو بعينه الذي به الاشتراك لعرض ان الجميع
عين البياض وكون العين الواحدة من حيث هي معرفة مشتركة
لا يعقل فيتعين السفسطة فلا يكون ما به الافتراق عين الشيء
ما به الافتراق خلافا لما به الاجتماع بشرط ان لا عينه واذا كان
ما به الافتراق غير ما به الاشتراك لا عينه وجب ان يكون كل وا
حد منهما هو غير ذات الموصوف ضرورة او عرضا زائدا وذلك
تسليم للمسئلة هذا ايضاحه **قال** الشيخ السنوسي قال
النفاة السواد والبياض العين فهما لا يشتركان في شيء هو كالـ
صفة لهما بل يشتركان في شيء وهو اللفظ الدال على الجنسية و
اللونية والعموم والاشتراك فيه ليس يرجع الى صفة هي حال السو
اد والبياض بل حال شيء العرض يشتركان في الحالية ولا يقتضي ذا
لك ثبوت الحال للحال فانه يؤدي الى التسلسل بل العموم كالعموم و

الخصوص

والخصوص كالخصوص لتنقطع معنى هذا ان البياض لا اشترا
ك له مع السواد اذ ان البياض المعين لا يشارك حيا بياضا آخر
معينا فكيف بسواد وهما مفترقان ذاتا والاشتراك انما هو في العا
م لا بوجه لن يحصل موجودا والمعلوم وصفا بل هو عموم لفظي
فليس ثم امر زائد يسمى حالا به الاشتراك اذ الافتراق بل عبارة
لفظية فقط ولو كان ما به الاشتراك معنويا لثبت الحال للحال
اذ الاحوال مشتركة في هذا الاسم **و**لو ثبت الحال للحال للتسلسل
وسيأتي جوابه **قال** الشيخ السنوسي قال المثبتون الاشترا
ك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وانما وضع اللفظ على
وفق ذلك ومطابقته ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون
الالفاظ الوضعية ومن اعتقد ان العموم والخصوص يرجع الى
اللفظ المجرد فقد انكر الحدود العقلية للاشياء والادلة
القطعية على المدلولات والاشياء لو كانت تنفصل بذواتها وو
جودها بطل القول بالقضايا العقلية والجسم اسند الى بشيء
او الحال على شيء مكتسب مستنبط وما لم يندرج في الادلة
العقلية عموم عقلي لم يصل الى العلم بالمدلول قط وما لم يتحقق
في الحد شمول لجميع المحدودات لم يصل الى العلم بالمحدود انتهى
معناه ان الكلام ليس في البياض المعين بل في مطلق البياض ومطلق
السواد وهما يشتركان اشتراكا معنويا لا لفظيا ولو كان الـ
اشتراك والمعرفة بمجرد اللفظ لم يتحقق الحدود اذ المراد منها الوصول الى
المعنى ولم يتحقق جمع ومنع اذ هو امر معنوي ولم يتحقق في
الادلة ادراج صغرى في كبرى ولا ادراج جزئية في كلية ولا يقاس
فيه على شطر اذ كل ذلك امر عقلي والعبارة ترجمة المعنى لا يعقل

ابعد ادراكها عنه ولعله لا معنى له غير موجود ولا معقول هذا ايضاحه
قال النفاة الكلام على المذاهب ردا وقبولا انما يصح بعد كون
المذهب معقولا ونحن نعلم لا واسطة بين النفي والاثبات ولا بين
الموجود والعدم وانتم اثبتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو
متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الثبوت والوجود فجعلتم الحال ثابتا
الموجود علمه والعلم ثبوت فيتعين المذهب اذا لم يكن معقولا كيف
يسوغ سماع الكلام فيه والذي عنيه ومن العجائب ان ابن [illegible] قال
مجتمعة معلوم قطعا وغايته ان الاستدلال لاثبات العلم بوجود الشيء
لا ذاك يتصور الحال وجود ولا يطلع عليه الا الاستدلال عليه اذ
يتناقض الكلام فيه ويكذب بعض **قلت** قولكم لا يشتبه الحد والافتراق
قضية عقلية ان يجتمعا في الشيء فانه يعلم من جهة ويجهل
من جهة باعتبارات ذهنية وتقديرات فلا يقتضي ذلك كون صفات ثابتة
ثابتة للذات في ذلك والاطلاقات تختلف والعجب ان الجوهر يزول
بمعنى ان الشيء الواحد تجعل له صفات يشارك فيها غيره وصفات
يمتاز بها عن غيره وهو نفس المتنازع فيه فان الشيء الواحد لا معنى
للاشتراك فيه بوجه والشيء المشترك العام لا وجود له البتة وفيهم
ان يعلم انما يؤدي الى حسم باب الحقيقة والكفر والاستدلال هو ما
بعكس او لا نسلم ان الوصف بالوجود والوصف بالثبوت يحسم باب
الجحد والاستدلال في غاية النظر ان لا ينبغي ذكره بتقسيم دائر بين النفي
والاثبات فيبطل احدهما فيتعين الثاني ومن شان الحال فقد
انتم واسطة بين الوجود والعدم فلم يصح التقسيم ولا بطلان احدهما
ولا يتضمن النظر حصول معرفة الصانع لحد والحقيقة على اطلاقات
والصواب عبارات غير معتبرة واحد بعد الشيء حقيقته وحقيقة ما اختص

بذاته

بذاته عن سائر الاشياء ولكل شيء خاصية يتميز بها عن غيره
وخاصية تلزم ذاته ولا تفارقه ولا يشاركه فيها بوجه ولا بكل
الاختصاص ولهذا العموم والخصوص في الاستدلال فيه
بينما انه راجع الى الالفاظ والاقوال الموضوعة له فيها تشكل
بشكل وتكلم بتعليم والذوات لا تشتمل على عموم وخصوص البتة
بل وجود الشيء اخص وصف واحد **قال** المتكلمون لم
تثبت واسطة بين النفي والاثبات فان الحال ثابتة عندنا ولو كان
لذلك كما تكلمنا فيها بالنفي والاثبات ولم تطلق عليها فانه ثبوت
لا تثبت على حياله بموجود فان الموجود المعدد اما جوهر واما عرض
وهو ليس بهذا بل هو صفة معقولة لا تماثل الجوهر فانه يعلم جو
هريته ولا يعلم تحيزه وكونه قابلا للعرض والعرض فانه يعلم
عرضيته ولا يعلم بالاول كونه لونا او كونه ثم يعرف كونه لونا
بعد ذلك ولا يعلم كونه سوادا او بياضا الا ان يعرف والمعلومات
اذا تعلقت بالشيء الواحد رجع الكلام الى الحال وقد
يعلم ضرورة من وجه ويعلم نظرا من وجه كما يعلم كون الشيء المتحرك متحركا
ضرورة ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركا بالحركة ولولا ان المعقول
واحد لم يعلم احدهما ضرورة والاخر نظرا وكما يستوي احدهما الى العقل
والاخر ومن ذكر هذا فقد جحد الضرورة كيف ونحن لا
عراض ذكروا الحركة عرضا زائدا على المتحرك وما ذكروا كونه متحركا بالنهم
معللين الصفات على ان الحركة علة لكون الجوهر متحركا وكذا
القدرة والعلم وجميع الاعراض والمعاني والعلة توجب المعلول الحال
فلا يخلو اما ان توجد ذاتها او شيئا اخر وراء ذاتها فان اوجبت ذا
تها فمستحيل فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل ان يوجب نفسه

وان اوجب امرا اخر **فاما** ذاتا على حيالها او صفة لذات
ويكون ذاتا بوجه لئن تكون الذات علة توجب ذاتا اخرى ثم كذلك
ويتسلسل فتعين انه صفة لذات وذلك هو الحال الذي عنيناه اثبتناه
في القسمة العقلية الجأ الى اثباته والضرورة حملتنا على ان لا
نسميها موجودة على حيالها او معلومة على حيالها **وقد**
يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالتاليف بين الجوهرين و
المماسة والقرب والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه مماسة
ولا تاليف ولا قرب ولا بعد ما لم ينضم اليه جوهر اخر وهذا
في الصفات التي هي ذوات واعراض فهو في الصفة التي ليست
بذوات بل هي احكام ذوات **واما** قولكم انه راجع الى الوجوه
والاعتبارات العقلية فنقول هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة
مرسلة بل مختصة بذوات فالوجوه العقلية للذات واحكام بعينها
للاحوال فان نفي الوجوه ليست الفاظا مجردة قائمة بالمتكلم بل هي
حقائق معلومة معقولة الا انها موجودة على حيالها ولا معلومة على
انفرادها وهي صفات توصف بها الذات فما عبرتم عنه بالوجوه عبرنا
نا عنه بالاحوال فان المعلومين قد يتماثلان وان اختلفت الذات فيختلف
ويتماثل المعلومين بل على تعدد الوجهين والجانبين وذلك معلوم ان
مختلفان تعلق بهما علمان متماثلين اذ احدهما ضروري والثاني
مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات فانها ترجع الى الفاظ
مجردة وليس فيها علم محقق فتعلق بمعلوم محقق **و** قولكم الشيء
الواحد لا شركة فيه والمشترك لا وجود له باطل فان الشيء المتعين
من حيث هو متعين لا شركة فيه وهذه الصفات التي اثبتناها
ليست معينة مخصصة بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعيين

ويقع

ويقع بها الشمول والعموم وهي من القضايا الضرورية كالوجود
عندكم ومن رد التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ فقد
ابطل الوجوه والاعتبارات العقلية اليس العبارات تتبدل لغة
للغة وحال الحال بعبارته وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات
ثابتة عليها قبل التعبير عنها بالفاظ على وخاص مثل السواد ومن
ردها الى الاعتبارات فقد اخرج بردها الى العبارات وان
الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعاقل والعبارات تتبدل بلسان
ولسان عن لسان **و** قولهم حد الشيء وحقيقته وعينه وذاته عبارات
وانها من معنى واحد **و** اما تشبيه انها تتمايز بخواص ذواتها فيقول
المشبه هب انها تمايزت بالذاتي خاصية كل شيء معنى غير ق
خاصية كل نوع معنى غيره وانتم لا تجوزون جوهرا بعينه على الخصوص
بل تجوزون الجوهر من حيث جوهر لا على الاطلاق وقد اثبتم معنى
عاما يعم الجواهر وهو التحيز مثلا وما كان كل جوهر على حياله متحيزا
جاز ان يجد على حياله ومتى لا يجوز ان يجري حكم جوهر في جوهر من التحيز
وقبول العرض والقيام بالنفس واذا لم يجد بدا من رد ذلك الى امر عام
معقول **و** ذلك يبطل قولكم ان الاشياء تتمايز بذواتها ويصح
قولنا ان الحدود كلها تستغني عن عمومات الالفاظ تدل على صفات
عموم الذوات وصفات خصوص فتلك احوالها او وجوه واعتبارات
عقلية اوما شئت فسمها بعدما تطلق على المعاني والحقائق
قال النافون غاية تقريركم في اثبات الحال هو التمسك بعمومات
وخصوصات ووجوه واعتبارات عقلية اما العموم والخصوص
فينتقض عليكم بنفس الحال فان لفظ الحال يشمل وحال هي صفة
للشيء يخص ذلك الشيء لا محالة وحال هي صفة الشيء نعم ولا يخلو

لما ان يرجع معناه الى عبارة تعم وعبارة تخص فحذف منها في مسائل
العبارات العامة والخاصة كذلك وان يرجع الى معنى واحد وراء العبا
رات فيودي الى اثبات الحال للحال وذلك محال وبما يغني عن هذا
النزاع فولكم الصفة لا توصف فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث
جعلتم الوجود والعرضية واللونية للسواد احوالا للسواد و
احوالا للجوهر والاعتبارات وبعضهم تفرع الحال ايضا
فان الحال العام غير والحال الخاص غير وهما اعتبارات في الحال وحال
توجب احوالا عينية وحال غير موجبة احوالا عينية الى غير فسم
انقسامها ثم للباري سبحانه حالا توجب كونه عالما قادرا او العا
لمية والقادرية وهما مختلفان في الاعتبارات واختلاف الاعتبارات
لا يوجب الا الحال في الموجبة والحال الموجبة والحال الغير الموجبة
مختلفان لاختلاف الحالين للاحوال هذه من الالزامات المفحمة ومن جملتها
ايضا ان الوجود في القديم والحادث والعرض والجوهر عندهم
واحد ويلزم على ذلك امران متعارضان اما تشابه شيئين وجد في شيئين مختلفين
او تشابه مختلفين في شيء واحد وواحد في اثنين واثنان في واحد
محال الا احدهما ان شيئا واحدا كيف يتصور في شيئين فان كان الوجود
من حيث هو وجود واحدا وفي بداية العقول ان الشيء الواحد لا
يكون في شيئين معا فان في جميع الموجودات على الشيوع وقيل انه يو
جد بعد لكنه سيوجد على السواء ومن الحال والحكم الثاني
انه اذا كان الوجود حالا واحدا واجتمعنا فيه انواع واجناس
واصناف فيلزم ان تتحد المتكثرات والمختلفات فيه ولا تتبدل الاجنا
س من غير تبدل ولا تغير في الوجود اصلا وذلك كتبدل الصورة
بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة وعدم تبدل الهيولى

وذلك

وذلك تمثيل ايضا غير سديد فان الهيولى عندهم فكل لا تعرى
عن الصورة الا ان الصورة ما هو لازم للهيولى مثل الابعاد الثلاثة
ومنها ما تتبدل كالاشكال والمقادير المختلفة والاوضاع
والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام وغير مختلف كيف يتصور
وجوده وما محله فان كان الجوهر محله ففسد بطل عمومه للعرض
وان كان محله العرض ففسد بطل عمومه للجوهر وان لم يكن له
محل فهو من ابطل المحال ودعوى هذه المطالبة الخافية فلوضوح الغموض انه
به اذ هو بعد في مدارج اقوال الغير يفتش ويفهم الناظر كيف يتصور و
جود على الحقيقة التي لا يتبدل ولا يتغير وانما يتغير انواعه
بعضه الى بعض فيصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا او الوجود كله
يختلف وفي ذلك تجويز قلب الاجناس فالله واسع بان الوجود الواحد
في اجناس وانواع والثاني اتحاد انواع واجناس مختلفة في وجود
واحد فان قيل لم تمنعون التزام الحال عليهم نقضا غير متوجه
فان العمومية والخصوصية للحال كالنوعية والجنسية للانواع والا
جناس فان الجنسية في الاجناس ليس جنسا حتى يستدعي كل جنس
جنسا ويؤدي الى التسلسل وليس يلزم من قال الوجود عام ان يقول
العام عام وكذا من قال العرضية جنس لا يلزمه ان يقول الجنسية
جنس وكذا الوجه فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل احدهما
عن الثاني باخص وصفه لا يلزمه ان يقول اعتبارا عقليا في الجنس هو كل الجنس
وجعلها عقليا هو كل النوع فلا يلزم الحال عقلية فوجه الافرق حيث العموم
والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه وانتم معاشر النفاة لا يمكنكم
ان تتكلموا بكلمة واحدة الا وان تخرجوا فيها عموما وخصوصا النسخ
تنفون الحال ولم تعينوا حالا بعينها هي صفة مخصوصة مثلا الح

بل المفهم القول وعمهم النفي اوعمهم الدليل على جنس يشتمل انو
اعا او على نوع عم اشخاصا حتى اصبحهم دليل حتى ومن نجي الحال لا
يمكن ان يثبت الثلاثة ثالث المتماثلات واحد حكم واحد يعمها
جميعا ولولا ان الاشياء تتفاضل بذواتها المعينة لبطل التمايز
... وبطل الاختلاف وذلك خروج عن قضايا المعقول ايضا
فوزن الوجود لوكان واحدا مشتملا على جميع الموجودات لزم حصول
الشيء في شيئين او شيئين في شيء فيقول بان حكم في الاعتبارات والامور
العقلية ... في الخالق والمخلوق بان الوجه كل الخالق والخلق الى الوجود
... ينكر منكر ان الوجود يعم الجوهر والعرض لا يخلو ... مدلول
معنى معقولا ... فان كل موجود انما يميز بموجود اخص بوجوده ثم
يمكنه ان يجري حكم موجود في موجود اخر حتى لا ... من اثبات حدوث
جوهر معين لم يستلزم له اثبات الحدوث لجوهر اخر بل لا بد من الدليل
بعينه بل لزمه ان يقيم على كل جوهر دليلا خاصا وعلى كل عرض دليلا خاصا
ولا يمكنه ان يقسم تقسيما في المعقولات اصلا لان التقسيم ا
نما يتحقق بعد الاشتراك في شيء والانفراد في شيء انما يتصور
بعد الاختصاص في شيء ومن قال هذا جسم وقف حكم على كل
جسم بالتأليف اذ هو حقيقته ولم يلزمه جريان هذا الحكم في كل
جسم فلم يقل كل جسم مؤلف ولو اقتصر على هذا العالم ... الى
العلم بحدوث كل جسم فلم يقل وكل مؤلف محدث حتى يطلع العلم بان
بان كل جسم محدث فاخذ الجسمية عامة والتأليف في الاجسام عام
ثم ... التأليف الحدوث عاما حتى لزم الحكم بحدوث كل جسم
مؤلف عاما فمن قال ان الاشياء تتفاضل بذواتها المعينة كيف يمكنه
ان يجري حكما عاما في محكوم خاص فلان ينفون قلب الاجناس فلان ...

رفع

ورفع الاجناس ودعوتموها الى المحسوس ودعواكم في
المعقول والمجهول ... اثبات الواحد في الاثنين والاثنين في واحد
والمعقول في نفي الواحد والاثنين والكلام بيننا متعارض ...
والدليل معارض والله ... قال الحاكم
المشترك على هذا ان ... اقدام انفسكم ... النعال اخطاء
من وجهين من حيث رددتم العموم والخصوص الى الالفاظ
المجردة وحكمتم بان الموجودات المختلفة تختلف بذواتها
ووجودها ... هذا ينقض بعضه بعضا ... الخ
وهذا انكار ... العقل ... عاما على
كل هذا عام وخاص وكيف حكمتم بانه راجع الى اللفظ المجرد
... الى الالفاظ المجردة لو رفعت من البين لم ترتفع القضايا العقلية
حتى البهائم التي لا تنطق ولا عقل لم ... الهداية بل تعلم
بالفطرة ما ينفعها من العشب ... اذا رأت عشباء
... الاكل ... لأنه ماكول
... ومكول الكل فقد
ونعرف جنسه ... ونعرف ضدها فتهرب عنه ولقد
طرف المتنبي عليكم ان حسمتم على انفسكم باب الحدود وشموله
المحدود وباب النظر وتضمنه بالعلم وانا اقول انما حسمتم على
العقول باب الادراك وعلى اللسان باب الكلام فان العقل يدرك
الانسانية كلية عامة لجميع انواع الانسان بعيدة عن الشخص
المعين المشار اليه وكذا اللون العرضية كلية عامة لجميع انواع
الاعراض من غير ان يختص بالالوان ... السواد بعينه مدرك
بضرورة العقل وهو مفهوم العبارة وهي تدل على معنى في الذهن

محقق هو مدلول العبارات والمعبر عنه لو تبدلت العبارات عربية
وعجمية ورومية لم يتبدل الصحيح لو انتفى مدلول كلامنا واذا وتخصيص
معنى على ما علمه من اصل على ان المشار اليه بهذا وتلك المعاني الحا
ت من اخص اوصاف النفوس ثم ان تلك هل معقولة خارج عن حدود
الانسانية وهل خارج عن الطبيعة بل هو اظهر استدلالا **وأما**
الخطاء الثاني فهو ان التمييز بين انواع الذوات المعينة و
ذلك في جميع المقالات بل وفي الشيء انما يتميز عن غيره
باخص وصفه فصل اخص وصف نوع الشيء وغيره اخص وصف الذا
ت المشار اليها بل الجوهر يتميز عن العرض بتميز مطلقا اطلاقا
نوعيا لا معينا تعيينا شخصيا فان الجوهر انما يتميز عن جوهر اخر
معين بتمييز مخصوص اذ الجسم لا يتميز عن الموصوف والعرض عن الجو
هر والعقل انما يميز بمطلق التمييز نعلم ان الذوات انما يتميز
بعضها عن بعض تمايزا جنسيا نوعيا لا ان يعم صفاتها كالوجود
بل باخص اوصافها بشرط ان يكون كليه عامه ولان الجوهر ما بين العر
ض بوجود كما لا يميز بتحيز لحكمنا على العرض بانه متحيز وعلى الجوهر
بانه محتاج الى المتحيز لان الوجوب والتحيز واحد فانه يتميز فان
هو بعينه ما به يشتركان وما به يفترقان هو بعينه ما به يختلفان
ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد راسا ويلزم ان يجري حكم
مثل في مثل ثم لو قام دليل على حدوث جوهر بعينه كان هو بعينه و
يحتاج الى دليل اخر في مثل ذلك الجوهر ويلزم ان يسلب حكم ضد عن
ضد وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بانه قابل للعرض لم يسلب
هذا الحكم عن العرض اذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد وارتفع العقل
والمعقول وتعذر الحس والمحسوس **وأما** خطاء المثبتين

للحال

ووصف



للحال فانهم اثبتوا للموجود المعين المشار اليه صفات مخصوصة
به وصفات يشترك فيها غيره من الموجودات وهو من اصل المحال
فان المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره واحد بالحقيقة
اي ذلك المعين موجود عرض معين عرضية ولونية وسوادية
عبارات عن ذلك المعين المشار اليه فان الوجود اذا تخصص بالعر
ضية هو بعينه عرض والعرضية اذا تخصصت باللونية هي بعينها
لون وكذا اللونية بالسوادية والسوادية بهذا السواد المشار
اليه فليس من المعقول ان توجد صفة لشيء معين هي بعينها
توجد لشيء اخر فتكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في
محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموما
وخصوصا فان قيل هذا ليس بحكم التخصيص اذ يكون خاصا
في كل محل فلا يكون البتة عاما واذا لم يكن عاما لم يكن خاصا انتظا
فبينا فرض الكلام **وأما** الخطاء الثاني فانهم قالوا الحال
لا توصف بالوجود ولا بالعدم والوجود عندهم حال فكيف يصح
ان يقال الوجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وهل هو الا تناقض
في اللفظ والمعنى وانما توصف بالوجود ولا بالعدم فكيف يصح
ان يسمى صفات وتقوا على ان العموم والشمول يستدعي اولا و
جودا محققا ثم ثبوتا حتى يشمل ويعم ويخص ويعين وايضا فانهم
اثبتوا العلة والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وشيء
ليس بموجود كيف يصير موجبا والعالمية عندهم والعالمية
حال يعلل بالموجب حال والموجب حال والحال لا توصف فالحال المحال
وما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجبا **و**الخطاء ا
لثالث انا نقول معاشر المثبتين كلما اثبتموه في الوجود هو حال

عندكم بل ونا موجود في الشاهد والغائب هو ليس بحال الا بر
صف بالوجود ولا بالعدم بل الوجود الذي هو الاعم الشامل للقديم
والحادث عندكم حال والجوهرية والتحيز وقبوله للعرض والعر
ضية واللونية والسوادية واخص وصفا هذا السواد بعينه
كلها احوال فليس على ما يقتضي مذهبكم شيء بالوجود ليس بحال
والشيء شيئا وقلتم ليس بحال بل الاشياء تشتمل على عموم و
خصوص وما له خصوص لا عموم يعقل حال بل ذات الاشياء الا الشيء في
لا وجود له الا الوجود وهذا هو عين المحال **والحق**
في المسألة اذا ان الانسان يجد في نفسه ضرورة تصور اشياء كلية
عامة مطلقة دون ملاحظة خارجيات الافراد ولا ملاحظة جزئيات الا
عيان ويجد في نفسه اعتبارات عقلية للشيء الواحد وهي اما
ان ترجع الى الاعتبارات المجردة والحال ان ترجع الى الاعيان الموجودة
المشار اليها وقد بيناها فلم يبق الا ان يقال هي معان موجودة
محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها وهي من
حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان بحيث يتصور العقل
فيها معنى كليا عاما لا يتطرق … تطابقه وتنص عليه ويعين
للعقل فيها معنى ووجه يتطرق للعبارة حقيقة او الفاظ او نحو
لتناول يبطل المعنى المقرر في الذهن المتصور في العقل حينئذ لانه
حوال الخطا والحيثية ورد مثلها الى العبارة المجردة واصحاب المثبتة
حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارة وكان غلطهم في انها موجودة متحققة
في الاذهان معروفة في الاعيان بل غلطهم انها موجودة وكانها معروفة
وهي المعاني معاني الذين … من نفسه … بعضهم يعبر عنها
بالتصور في الاذهان وبعضهم يعبر عنها بالتعقل في العقل وبعضهم يعبر
عنها

عنها بالحقائق وهي المعاني التي هي مدلول العبارات والالفاظ
وبعضهم يعبر عنها بمعاني الاجناس والانواع والمعاني
اذا الاخذ للعموم والخصوص فيعبر المعبر عنها بما يشير به الى الحقائق
يقع المعاني كذا اذا اعتبرت ثلاث ما اعتبار في ذواتها وا
نفسها واعتبار بالنسبة الى افرادها وهي من حيث هي موجودة
في الاعيان يعرض لها ان تتعين وتتخصص ومن حيث هي متصورة
في الاذهان يعرض لها ان تعم وتشتمل وهي باعتبار ذاتها واحوالها
نفسها حقائق لا يوصف بالعموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبار
ات الثلاث زال عنه اشكاله في مسألة الحال انتهى كلام الشهر
ستاني وانما اطلنا في المسألة لازاحة كل اشكال الحال في مسألة
الحال والعرف فلذا تخمت بادلة الغير يقينا وبالمجموع ما بينهما
الحاكم والله العالم **قوله** وما يستحيل لا شك حيث ذكر
ان العقل بين بعض ما يجب وبعض المستحيلات التي تقابل بعض ما
يستحيل ضرورة اذ مقابل بعض … هو بعض … اذ كل محال
يستحيل مقابله فكما للاقسام … وهذا ابد … بالبيت
… ممن يعلم وما … يستحيل بمعنى … بصدق بانعد
او بمعنى شيء كان الشيء من حيث مجرد التسمية يطلق على
المعدوم عند اهل السنة ويجبر بهم وقد ذكر ذلك الاكثر سيبويه
به والتسمية بالشيء مجردة عن الاعتقاد ان المعدوم شيء
… فيها بعقيدة وانما خلافنا مع المعتزلة في كون المعدوم الممكن
قبل وجوده عندهم ذو ذات ثابتة ازلا وهو شيء بمعنى ثابت
وهي قبل التكون بنور الوجود كاشباح في بيت مظلم لم تبرز للضوء ولا
… عندهم بل بفعل المتناهي وانما فعل الوجود فقط وسيأتي

ذا لا يرد برهان الممكنات ان شاء الله ويعتقد اهل الحق ان المعدوم
ليس بثابت في الازل وانما الباري عز وجل محض فليس له في الازل
شيء بمعدوم فالخلاف بمعنى هذا النمط انما هو في تسمية المعدوم
الممكن شيئا مثبتة وانه ليس ذوات في الازل لانه شيء وجد الا بالحج
وقد ذكره ابن عرفة في تفسيره وذكر المحلي اعني ابا الحسن
في تجرده عن الاعتقاد ثبوت المعدوم في الازل معتقد فيه انه محل
اتفاق على صحته والخلاف انه مبني على معنى انما هو ثابتة في الازل
وهذا لا يقول به اهل الحق وانما يقول المعتزلة وهذا القول شعبة
من قدم العالم الذي كفروا به الفلاسفة وكذا اشياء المعتزلة داخلة
كما قال الشيخ السنوسي وغيره بل ذي قال الفلاسفة
بنوع تلبيس وتستر والظاهر انه لا بعد ثم قال رحمه الله جميعهم **و**
عن كذا قال [illegible] في النص [illegible] انكر الجهات الشيء ثم موجود
فلا يصح اعتراض شيخ شيوخنا [illegible] عليه بان مذهب اهل
السنة ان الشيء مرادف الموجود فلا يكون [illegible] اعترا
ضه في [illegible] المنع وسنده فلا تعقل **قوله** المستحيل ليس
بين الطلب [illegible] وبين الطلب [illegible] تحصل
الطلب من فاعل الفعل الذي هو فيه [illegible] لا ينال الطالب ان استحا
لته بل يطلب من المكلف اعتقاد استحالته وليس هذا معنى الطلب
في المطلوب [illegible] أي طالب الفعل ولا استحالة في
ان المستحيل هو المحال وذكر السكتاني في شرح الغرامي عن بعضهم
ان المستحيل ما اتفق على امتناعه والمحال ما اختلف فيه وهذا
موافق لجعل السير للمطاوعة اذ هي المتفق عليه اوع من
المختلف فيه اذ لم تطاوع عقلا [illegible] **قوله** مراده

بالضد

بالضد كل متنافيين هو لدفع اعتراض ان هذه المستحيلات بعضها
ليس بضد اصطلاحي فلا يصدق جميعها انها اضداد
العشرين لاولى **فاجاب** بعد ولا ارادة المصطلح عليه
بل المنافي ولجميع منافاة ثم من هذا الكلام توصل الشيخ الى
حصر انواع المنافيات وذكر انها اربعة وزاد بعد ذلك الاخير ما عند
الاصوليين المثليين والخلافيين فلا جمعت بين الجميع فهي ستة
وحيث حصرها فيما ذكر علم ان مذهبه موافق الجماعة في عدم تقابل
سلبيين لان جميع ما ذكر انما فيه وجود بان كان الضدين والمتضا
يفين والمثلين او وجود وعدمي كالنقيضين والعدم والملكة
قال النفيس ابن في المقاصد وهو ملازم بغير دليل كلي امتنا
عه وقد اطلق المناطقة على نقيض العدمي كونه عدميا
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بل عند [illegible] رفع العمى
وسلبه بثبوت البصر او بعدم القابلية انتهى **ثم** ان افرادها
تنافي النقيضين لانه بدفع الذاتي والضد ينفي العدم كما
لمحمود مثلا انه يوصف بالحجرية وهو ذاتي وللحجر نفيه ويوصف و
صفا عرضيا لانه ليس بالشيء وينفي [illegible] وهو ينافي عرضي غير
لا ذاتي بخلاف الحجرية فانه ينافي حجرا فلا حجر الخ وشريها فيما في
حجر ويبيض بعض واحدهما ذاتي والاخر عرضي او كان الضد منافيا لانه
لا يستلزم النقيض فمنافاة السواد للبياض لصدق السواد
بلا بياض ولا بعكس وكذا يجتمع الضدان لا يجتمع النقيضان
قوله اما النقيضان فهما ثبوت امر ونفيه عمير الاعم من
لا ثبات ليعم النصور وقد اختلف في المعجزات هل هي
تقايض ام لا والشيخ جار على القول بانها تناقض بظاهر عبارته

إن الصفات تصورات وما ثبت هناك العقد بنفي مقابلتها ويمكن أن يكون
كلما ذكر فطابا على معنى وجب الوجود ما يستحيل العدم ووجب
القدم ما يستحيل الحدوث و هكذا قياسا وهو يقبل البحث علوا
لعدم تمييز واجزاء عند اهل المنطق اطلاق النقيض على بعض
[illegible] ذكر وان التركيب يكون من القضايا بحيث يقال لو ابعضها نقيض
بل كان هو من القضية نقيض للآخر وفي البعض نقيض لكل [illegible]
بالعين والآخر بالنقيض والنظر معرج ومن اصطلاحهم في عكس كل
انسان حيوان كل لا حيوان لا انسان وهذا نقيض المفرد بلا ريب
ولا يكون التسمية باعتبار التركيب فيكون حكما وقضية
ذكر [illegible] التي شرح التسمية ان التصورات لا تناقض لها ووجهه
بعض [illegible] بان نقيض تصور الانسان لا يمانع ذات الانسان
ولا المنافاة فظاهر [illegible] ولا ينافي [illegible] ان الكلام العقيد
ثبوتهما لشيء وبينهما فطان [illegible] هذا الانسان وهذا اللاانسان
وذا [illegible] الحصول فتبين [illegible] صدقا وكذبا [illegible] التناقض
فهو من المفردات ثم ان التصور حصول صورة الشيء في الذهن
فمن نفي [illegible] التصور [illegible] الامة ان متعلق اما
نفس التصور [illegible] والانكشاف للمتصور لا يقبل النقيض
وقطعا مثلا اذا تصورنا ماهية وحصل في ذهننا صورة مطابقة
[illegible] بالتمييز لتلك الصورة التي يحصل [illegible] وينكشف ماهية الا
نسان عندنا لا يقبل في [illegible] التمييز النقيض بوجه اما مطابقة
الصورة التي في الذهن لماهية الانسان وعدم مطابقتها فممكن فهو
متعلق التصور بل التصور للانسان مثله علم حقيقة [illegible] العلم بالا
نسان [illegible] العلم بالانسان هو تلك الصورة والتصور يقبل

الصواب

الصواب والخطأ فهو من حيث معناه يستدل والعقلاء هم
النقيض وامثاله وكذا الذكر ومعنى الخلاف هل التصور نقيض
ام لا يمكن على معنى انه لا مقابل له ام لا يخطئ [illegible] الخطأ
فيه [illegible] محض اصطلاح [illegible] لا يكون
زيدا [illegible] وكالتناقض في المتباينين خلاف [illegible] زيد مع [illegible]
[illegible] عند حصول [illegible] التناقض [illegible] **قوله**
ثبوت [illegible] ونفيه [illegible] الضمير [illegible] الضمير [illegible] اذ المراد
ما هو [illegible] من نفي الحكم [illegible] وعدم [illegible] النقيض [illegible]
اذا كان على معنى نفي ما ثبت وللتزم كونه نفي [illegible]
اتحاد الموضوع والمحمول والزمان والمكان التي [illegible]
التناقض اذ [illegible] التخالف في البعض [illegible]
كما [illegible] بعض الحكماء [illegible] على وحدة المحمول والموضوع
مع اعترافه بوجوب الاتحادات المذكورة واجيب عنه بان المراد
نفي النسبة وذلك لا يحصل [illegible] واحدة هذه الامور بلا
علقه **واما** الجواب عن [illegible] ذكر المصنف الوحدات الثمانية
بان التعريف للمفردات فقط والتعريف [illegible] الصدق والكذب
كذا [illegible] المصنف ذكر حد المنا
قضة ومن المعلوم ان حدود القضايا [illegible] التناقض
[illegible] الاختلاف في المفردات [illegible]
تكون [illegible] القصد به التعريف [illegible] كما يسوغ [illegible]
[illegible] حد [illegible]
وذكر تعريفا [illegible]
تخصيصها بالتعريف نعم [illegible] الحد بالمفردات لم يحتج الى

الى وجدت الموضوع والمحمول والمكان ونحوه لانعدام ذالك
كلية في قولك شجر لا شجر مثلا ثم ان وجدت النقيضين لظاهر بين من
حيث يكون في قابل الملكة وفي غير قابلها مثلا تقول زيد بصير
لا بصير فيصح تقابل النقيضين هنا لا بحصول الحد هنا انما يجتمعان
انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بمحل ان الواقع احدهما كذا
تقول في الحايط بصير لا بصير ولا يجتمعان ولا يرتفعان فيه لحصو
ل احدهما وهو لا بصير فان النقيض لما كان بعبارة النفي احد
ها فيه يشمل النفي لا يخص القابل لان القضية السلبية او مطلق
السلب لا يقتضي وجود الذات الموصوفة بالكلية وكيف
يستدعي انها لها قبول الصفة مثلا تقول زيد في الدار ليس بصيرا
ولا وجود لذاته وكذا الممكن المعدوم قبل وجوده تنفي عنه الاشيا
بعبارة النفي والسلب مع عدم ذاته وهذا ثابت عقلا تقول شريك
الباري ليس بصير مع انه لا وجود لذاته فمن هنا اشتمل حد النقيض
القابل وغيره بمعنى انهما ينتفيان في القسمين فيصدق احدهما
لا بعينه وبذلك في القابل كزيد مثلا تقول البصير ولا بصير ولا
يمتنع حصول البصر وغيره وفي غير القابل يتعين ان الصادق
بم لعدم قبول البصر فيقبل نقيضه الذي هو لا بصير الصادق مع
نفي الذات الكلية فكيف حيث ثبتت الذات ولم يقبل الصفة
فيصدق نفيها بلا اشكال وما ذكرناه من قاعدة ان القضية
السلبية لا تقتضي وجود الموضوع مذكور عقلا ولغة في غير ما
كتاب ومنه على لاحب لا يهتدى لمناره الاحب الطريق والمنار
الصومعة قال من تكلم على البيت كابن هشام وغيره اي لا منار
له فلا يهتدى ونفي الشيء ينفي اصله كثير في قرءانا وسنة

ومنه

ومنه ما في الاجوبة الثمانية في نحو ما تقدم تنبيها على معنى
انتفاء الحديث لانتفاء الاثبات في احدها وجر المذكورة هنا الحو
ف قال الشيخ الكلام على المسئلة ابن هشام في تلك الجملة وهو في
نحو ما جاء زيد راكبا وانتصاب الفة ونظائرها ... جاء وملخص ما في
المسئلة ما ذكرت لك فلا يشمل حد المصنف والملكة وان توهمه
بعض الاكابر بظنه ان النقيض حيث كان في القابل وغيره والعدم
والملكة بخصوص القابل شيما والشيخ قال بعد هذا وجملة اي
باشتراطها ان يكون العدم والملكة نفيها في القابل لها وهذا الفر
ع النقيض فلا وهمت هذا الحبر الذا ما عبارة المصنف انه حيث
فارقه بالقيد فالنقيض اعم منه فلا يتقيد بقبول وبان عدم شمول
حد المصنف له انه انما يتصور كونه اي النقيض يكون في القابل
وغير القابل والعدم والملكة لا يكونان في القابل حيث اختلفا
في ذلك فيهما بان يكون النقيض بالملكة ونفيها بضمة السلب و
العدم والملكة بملكة وصفة تقابلهما وتنافيهما والعدم ولا بصر
نقيضان والبصر والعمى عدم وملكة فالتفصيل اوله ان فيختلفان
في حدهما فيهما واحدهما اعم شيئين وهو النقيض والاخر اخص
شيء واخر وهو العدم وهما في التقابل كتقابل السمع والبصر مع
ان ادراكه حيث تعلقا بالموجود على ما ذكر المصنف وانع
دت صفة الانتشار بالمعدوم الممكن وذالك لا يوجب ان يكون
احدهما بعض الاخر ولا يوخذ في حده ولا نلزمه لوازم للتباين بالذاتي
نعقلا وحقيقة انا لو فرضنا كما يتوهم اتحاد العبارة لم يمكن
المصنف ان يقول وبهذا افارق هذا النوع النقيض فان العدم والعلم
لا يقال فيه انه مفارق للعلم وغاية لو اتحدت العبارة اعني العبارة

عن النقيضين وعن العدم والملكة من أن الأمر يكون في غير القابل
يسمى نقيضا ولا يسمى عدما وملكة والقابل يسمى بالاسمين
فيكون مجرد تسمية فقط كان يقول مثلا إذا قلنا زيد بصير أو لا
بصير صحت تسميته بالتسميتين **و** إذا الحائط بصير أو لا بصير
تسميته نقيضا ولا تسميه عدما وملكة وهذا من البطلان بمكان فإن العقل
لا حيث كان ثابتا واحتيج إلى أداة نفي مدلولها وصدق معناها في
ثلاث فتسمية القابل وغير القابل لم يكن معنى لجعل العدم والملكة
قسما من أقسام التقابلات إذ يقال لا أقل من صور النقيض تسمى
بهذا الاسم والصورة الأخرى لا تسمى به مع صدق التركيب فيها
أعني بصير لا بصير في الحائط ولم يعارض بعدم والملكة النقيض
أصلا وأيضا فيبطل قولهم العدم والملكة لا يكون في غير القابل فلا
يقال بصير لا بصير ذكرت في الحائط والفرض أنه المراد بنفي تسميته
عدما وملكة لا ينفع إلا أن يراد المعنى إلا للتسمية لكن الشيخ صرح
بالمعارضة ولا يريد إلا المعنى [illegible] على معارضته في حد الأولى مع خصوص
المتعلق وسبب عدم تقابل العدم والملكة في غير القابل أن
العدم تصور أنها موقوفة لأحقيته على الملكة بل المعنى مثلا
عدم البصر والعدم المضاف فلا يصدق إلا فيمن حصلت فيه الملكة
كمن يصح إطلاقه العمى أو فيمن يقبلها كالأكمه فإنه يقبلها الملكة
نحو ذلك خلقه كانت فيه ثم انعدمت **وكذا** المردود به عدم
اللحية والكتم عدم الكلام وقس على ذلك [illegible] العمى وعدمه
وحيث لم يصح في غير القابل العدم والملكة إذ ليس فيه قابل للملكة فهي
غير متوجهة إليه وذلك معنى أن نفيهما عنه فالحائط لا يقال فيه
بصير ولا أعمى لعدم تقابلهما فيه ويصدق عليه أنه لا بصير لأنه هو النقيض

لما علمت

لما علمت من شموله له كما ذكره في حده وكما ذكر أن القضية
السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة فإذا النقيضان
لا يجتمعان ولا يرتفعان بل يحصل أحدهما لا بعينه في قابل الملكة
وبعينه وهو النفي في غير القابل والعدم والملكة المتقابلان لا
قابل الملكة فهما لا يجتمعان فيه كالبصر والعمى في زيد **وأما**
ارتفاعهما فإن لم تكن بينهما واسطة فلا يرتفعان كالبصر وا
لعمى وإن كانت بينهما واسطة كالوجود والعدم حيث تقابلا في
الصفات وبنينا على ثبوت الأحوال فهي ترتفع في الوجود والعدم
فهو واسطة لأنها لا موجودة ولا معدومة فهما في هذا الوجه كالضدين
والضدين يتصور الواسطة بينهما كما في الضدين نحو البياض والسو
اد لارتفاعهما بالحمرة والصفرة مثلا وإن لم تكن بين الضدين وا
سطة فلا يرتفعان إلا بانعدام المحل كالحركة والسكون **تنبيه**
إذا انعدم المحل فلا يتقابل فيه العدم والملكة فيصير من قسم غير
القابل كالحائط مثلا وحيث قلنا إن المحل للعدم والملكة إن لا يقبل
فلا يذكر ارتفاعهما في غير القابل لاستغنائه بعدم كونه محلا لهما
ولا معنى لارتفاعهما إلا ذلك كما أنه لا يتكلم على إمكان جمعهما إلا في
ظرف توجههما إليه وإلا حصول أحدهما العدم لأن التوجه المذكور
الذي ينتفي بانتفائه الأوجه الثلاثة فلا تذكر أحدا فلا حاجة في المعنى
حقيقة أي حصول ارتفاعهما وعدم إمكان اجتماعهما وعدم عصوانية
منهما لاستلزام عدم التوجه ذلك كله وصار بينهما وبين النقيض
مباينة كلية من حيث ذاتيهما **و** إن تواردا في بعض متعلق النقيض
تنبيه تعلم من كون النقيض له صورتا القابل وغيره دون العدم
والملكة أن مقابلة النقيض للبصر أعم من مقابلة العمى له فلا بصر

أعم من العمى لصدق الأول في الحائط وعدم صدق العمى فيه
فحيث اعتبرت النسبة بين الملكة وعدمها كان من باب تقابل
الشيء والأخص من نقيضه كما علمت وقد تبين لك التعبير
أني بتعبير هذه العبارة وهو بين لا يحتاج لبرهان **فائدة**
هذا الفرق يحصل لك دفع تشكيكات كثيرة في ذكر شيئين في حق
الباري يتوهم الذهن تقابلهما وحصر الثبوت لأحدهما مع استحالة
ذلك بالبرهان ومن علم حقيقة العدم والملكة وشبههما كالاتصال
والانفصال والدخول والخروج التي هي من خواص الأجرام علم
بطلان قول المشكك هل المولى سبحانه داخل العالم أو خارجه
وجوابه أن الوصفين معا من خواص الأجرام فهما لا يقبلهما القديم
كما لا يقال هل هو متحرك أو ساكن أو ذكر أو أنثى وذلك كالجدار لا
يقبل كلا المذكورين ولا نوثر في البحث بذلك وقد تبين بهذا رفع المنافاة
بكلام في حادث لا يقبلهما كالذي قال في العرض داخل أو خارج الجسم
وارتفاع المذكورين لا ينافي الملائكة والعلم والجهل في الجماد
لأن شرطهما العلم الحياة **والحاصل** كل أمرين متشبهين يصدق
بينهما بالله بتوجيههما كما ليس فيه الشيء لا يتبين بعدا منه **و**أما قولهم
في الجواب إن الله داخل العالم بعلمه خارج بذاته فجعل سند أن العلم
صفة لا توصف بالدخول **و**أيضا لا يلزم من الموصوف ما يحتاج هذا
ثناه ويلزم العلم الحادث بذاته يتعلق مع بساطة بخارج بذاته
فإن يلزم الخروج من أوصاف الجرم ويتعالى الله عن الجسم وأوصافه **تكميل**
يعلم التقابل الملكة أنها بالنسبة للشخص كعمى زيد في وقت أمرد وزكا وقت
سيما لا أن ما امتناع ابتداؤه فلا يلزم فيه فيصح تقابل العدم والملكة
فيه ويثبت أحدهما وهو أنه أمرد وقد يكون القبول بحسب

النوع

النوع كاللحية للمرأة فإن شخصها غير قابل ونوعها الإنساني
قابل وقد يكون القبول بحسب الجنس القريب كالعمى وهو
عدم البصر للعقرب باعتبار الحيوان وأن نوع العقرب لا يبصر فهي
قابلة باعتبار جنسها القريب الذي هو الحيوان لأن من الحيوان ما
يكون إنسانا والقبول حاصل فيه فهي بحسب هذه عدم وملكة
حقيقتان **وكذا** بالجنس البعيد كاللحية للشجر باعتبار جنس
النامي جابد جنس بعيد للإنسان والتقابل يصح فيما ذكر لحصول
القبول بوجه مما ذكر والعدم والملكة المشهوران هما المعتبر
أن بحسب الوقت وذلك بأن يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
في الأمر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به كعدم اللحية عن الإنسان
في سن من شأنه اللحية انتهى قاله صاحب شرح طوالع البيضاوي
وقد علمت على اعتبار الوقت أن الفرق بين الأمرد والكوسج
إذا بلغ سن اللحية فالقبول وقتا حاصل فيهما في بعض الحواشي من الفرق
بين الأمرد والكوسج بأن الأمرد يقبلها يعني قبل الوقت بخلاف الكوسج
أن بعد الوقت صحيح فيما أولنا به لا كنه غير محتاج إليه لأن الذي
يوجب القبول بينهما وقبله لا فيهما ومرادهم بهذا الكلام أنه على
أن لا يحصل التقابل بوجه من وجهه أي وجه حصل فلا بد أن يتعلق
أن يحصل أحدهما فإن لم يكن موجبا للقبول فلا يتأهل التقابل في الركني
القديم إذ لا يقبلها ذاتا ولا نوعه ولا جنسه فلا قبول للحية والمو
دونه بين تعالى **وأما** الحوادث فهي كلها يحصل فيها التقا
بل لأن ما لم يقبل بوجه يقبل بالآخر فالحائط يقبل بحسب الجرم وإنه
مخلوق أما على الثاني المشهور وهو أنه باعتبار الوقت فالحائط
لا يقبل باعتبار الوقت إن لم أو بعد لا يقبل وقتا فليس محلا للتقبل

في وقت ويقبل في غيره كاللحية فيمن لم يبلغ مدتها أو لا يقبل في الا
وقت كما لا يقبل في كل وقت كالحائط فإنه لجميع لا يحصل فيه تقابل
عدم وملكة لعدم القبول وقتا **وكذا** قال الشيخ لا يقال في
الحائط أعمى لعدم قبوله الوجودي وقتا ثم هذا الذي يحصل تقابل
بالعدم فيه باحد الاعتبارات كما في الحقيقي أو بالوقت كما في المشهور
ويحصل فيه تقابل النقيضين قال الأصبهاني وإن لم يعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه وكان وقتا يمكن أن تصادم بسلب وإيجا
ب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير انتهى **تنبيه** أخذ من
كلام الأصبهاني في ما يلزق الأولى أن السلب والإيجاب الذي هو النقيض
نعم أخص بالسلب والإيجاب نحو بصير الذي هو إيجاب ولا بصير الذي هو سلبه
بخلاف العدم والملكة فليس العدم بصفة السلب لأخذ في الأدمي
تمثيله ببصير ولا بصير للنقيضين وبالعمى والبصر في العدم والملكة
كما هو حذو التصور في فهم عدم وملكة أو سلبا وإيجابا فتأمله
الاظهر لكن الذي أن السلب والإيجاب الذي هو النقيض حيثما
كان في غير قابل الملكة لا إشكال فيه كالجدار أخرج عن العدم والملكة
حيث كان قابلا كزيد بصير ولا بصير فهو في النقيض غير معتبر
فيه نوع في النقيض سواء كان قابلا أو لا يعتبر مع عدم اعتبار أنه
قابل وعدم الالتفات إليه ولذا الذي يدخل النقيض على صورة فلا يكون
في غير القابل لعدم اعتبار القبول **و**منه علمت عدم اتحادهما
أعني النقيضين والعدم والملكة في نفس العبارة وفي المعنى لأن العدم
والملكة يختصان بالقابل بخلاف الوجه مراد جد القبول بخلاف النقيضين
فهو أمر الاثبوتي له اعتبار له أصلا فتأمله **تنكيت** تعبيرهم

بالعدم

بالعدم والملكة لا يشمل القديم باعتبار المسلوب إذ الاختلاف
أعدام والمستحيلات منها تنوين كالتعدد والمماثلة و
الحدوث **و**كذا ما ذاته الأصبهاني وهما في الأمر الوجودي وا
لعدمي كاللحية والمرودية أن جعلنا الملكة الوجودي فلا
يشمل المسلوب ونص كلامه على الحادث بعينه لأن محل الكلام
والعدم نعم إن قلنا الملكة الكمال والعدم النقص صح ذلك وكان
في صفات الباري حيث جاء المستحيل بعبارة السلب
كمقابل الإرادة والمطابقة والله أعلم **قال**
الأصبهاني فبان أن تقابل العدم والملكة يشترط فيه موضوع
قابل بخلاف الإيجاب والسلب وليس كذلك لأن النقيضين ليس بعد
ين العدم والملكة يرتفعان بعدم المحل أو عدم الاستعداد له
نحو الوجود انتهى معناه أنه لو كان العدم والملكة على نحو
ما ذكره هذا القائل لكان فردا من النقيضين يستعد لكن في عدم الزرع أو
في الزرع لكن أحدهما ينفع دون الآخر فليس أحدهما فرد من
الآخر وبه يعلم ما قلناه قيل لأنه جعلهما كالضدين في الارتفا
ع ذكره في الضدين ارتفاعهما بارتفاع المحل أو بعدمهما
وعدم وسطهما كذا لا قوائم للمتقابل تعدد اللون فيه وتحصل و
سط يعبر عنه باسم محصل كاللون المتوسط بين الحار والبا
رد وبوسط معبر عنه بسلب الطرفين كلا عادل ولا جائر انتهى
تحصيل حط له عدم الاجتماع في كل منهما بل بين أي منها قبضين وحط
عنه ارتفاع بعض المتقابلين كما علم مع بقاء المحل أو مع ارتفاعه
كالمتضايفين والعدم والملكة والضدين والمثلين على نزاع في
اجتماع المثلين لقوم من المعتزلة والغزالي اجتمعا عندها وتسانده

برهان النفي من كلام الشيخ المؤلف قال الاصبهاني قيل ان اشترط
في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي
وفقد يكون تقابل عدم وملكة وتقابل ملزوم وعدم لازم
يعني فيبطل الحصر لوجود تقابل خارج مما ذكروه **واجيب**
بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم ووجود
اللازم لم يتصور توارد هما على محل فهما من قبيل المتباينين
غير المتقابلين انتهى وهو حسن ومعناه ان حصر المتقابلين
في الاربعة المذكورة انما هو في متقابلين في موضوع كالعمى
والبصر في الحائط اما الانسان واللاحيوان مثلا فليس لهما
محل فيتقابلان فيه فلا يرد نقضا على حصر المتقابلين ان الغرض في
متقابلين لهما موضوع والانسان والحيوان ليس لهما محل يتقابلان
فيه فلا عبرة به وانه حسن جدا **قال** الاصبهاني وهذا
التقابل في العبارة في الذهن وهو العقد لا في الخارج اذ ليس في
الخارج شيء هو ايجاب او سلب فلا يتحقق واحد من المتقابلين في نفس
الايجاب والسلب في الخارج وانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب
او سلب بل هما من العقود العقلية ان وردت على طبق الاعيان او
النسبة الثبوتية او القول الدال عليها انتهى و **قد**
ذكر في تقابل المفردين تكثيرا وابن ... عدم تحقيقه دون اضافة
عن موضوع واحد يعني فيكون كتقابل الملزوم واللازم لان توارد على
موضوع واحد لم يكن تقابل في الصدق بل يكون في قضية ثم قرر
الاصبهاني مذهب الجمهور في عدم تقابل السلب بامر هان على و
ابطل شبهة المثبت له العدمان لا يتقابلان لان العدم المطلق
لا يقابل العدم المطلق لامتناع مقابلة الشيء بنفسه ولا يقابل العدم

المقيد

المطلق العدم الاضافي لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا
يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود غير الموجودين
اللذين هما عدمهما ثم ابطل شبهة من اثبت التقابل في كالعمى
واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضع واحد في زمن واحد
من جهة واحدة فقوله ان اللاعمى هو سلب العمى **و** انما يكون ان
ينتفي العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية المو
ضوع وكلاهما ثبوتي لان انتفاء عدم البصر هو حقيقة البصر وهو
تقابل عمى وبصر وهو عدم وملكة وانتفاء القابلية عبارة عن سلب
قابليته المحل كقولك في الحائط لا اعمى واللااعمى يعني هنا سلبا فالقابلية
العدم لعدم قبول الموضوع العمى واللااعمى في الحائط من تقابل الا
يجاب والسلب الحاصل احدهما ان الاعمى اي لا قابلية عمى فلا يتقابل
بين الحجر بصيرا اصلا انتهى بكثير ايضاح **و** حاصل كلامه في الحائط تسليم
صحة تقابل الاعمى واللااعمى مع تسليم بطلان الاعمى والبصير وذاك كذ
يجعل معنى اللااعمى في الحائط انه لا يقال الذي عمي غير القابل فيه
لا اعمى عن صحو وهو الواقع من المتقابلين اي ان وصفه بانه اعمى
غير صحيح انما الصحيح ان يقال فيه لا اعمى فيكون نفيا للاطلاق والعمى
العمى علية الا بقبل ان يقال فيه اعمى اما زيد فمعنى لا اعمى انه بصير
فتامل والا يكن فيكون التقابل بين قابلية العمى وعدمها
عدمه
قوله في الضد غير
بينهما غاية الخلاف ذكر اثنين اما على ان الاضداد وان كثرت كلا
لوازم فيقابل بين كل اثنين التي كعدلهما او بناء على انه لا يكون التضاد
الا بين اثنين كالحركة والسكون لعدم الواسطة والتضاد بهذا
الوجه هو المسمى عند اهل الفن باسم الحقيقي والتضاد بالوجير

الا وهو المسمى باسم المشهور وعلى الحقيقي مثل البياض والحمرة
على رجاء ان فسلعي التقابل قاله التفتزاني **قوله** غاية الخلاف
فيخرج به الخلافان لا بينهما مطلق الخلاف لا غايته التي هو التنافي
وتشمل الوسائط كالصفرة والخضرة والزرقة مثلا واما
بسبب التفتزاني غاية الخلاف فيخرج الخلافان والوسائط ايضا
والله اعلم **و** اما الفضلان بان اعتبرنا الخلافية في الماهية
خرجا اذ ليستا ماهيتهما مختلفة وان اريد بغاية الخلاف
عدم الاجتماع دخلا في حد الضدين فيكون غير جامع اذ ليسا
ضدين وان شاركاهما في عدم الاجتماع والله اعلم **قوله**
في المتضايفين الوجوديان حيث قال المراد بالوجوديين اما
خارج الذي وليه ليجري على التحقيق من انهما ليسا بوجوديين حقيقة
وان الاحتراز عن العدمي فلا ان ذلك بعيد لانهما ليسا بوجود
يين وان كان موجبا حقا في الحد اولى وان كان المقام على كلام
على ما اشتهر عند الحكماء من ان الاضافيات اعراض وجودية من مقو
لات العرض وهو مذهب الفلاسفة وعليه لانا وان يدي الحد فلا خفاء
فيه وعلى الاول ففيه خفاء لكن التعارض على المعنى اولى من تلاف
الحد الممكن تدارك تصحيحه بالتاويل فتامله على انه لو حذف
قيد الوجود كما قيل لكان اسلم اذ الاضافية لتعريف الا زقوله وتتوقف
تعين المقصود فلا يكون في الحد اشكال مع انه فلطه والمراد بقوله
وتتوقف عقليته احدهما الخ ان حضور احد المتضايفين عقلا لا يجتمع
لا مع حضور الاخر **و** لذا قال بعض المحققين ان تعقل المتضايفين
معي لا يتقدم احدهما يخرج ملكة وجود مستقل وهو مستحيل
لتعقل تقدم ذاته كالملزومات مع لوازمها البينة لانه مستصعب

لا بمعنى

لا بمعنى والازم الاعم بيان المتضايفين بما ذكره لانه ليس من الجلا
نبين لان اللازم الاعم لا يستلزم الملزوم فلا ربط بينهما
بخلاف المساوي فيختص بالجواب الاول من حيث ان توقف تعقل
احد المتضايفين على الاخر ليس من معنى استلزامه اذ الملز
وم يستدعي اللازم لا انه يتوقف فهم ماهيته عليه وعليه فيخرج
المتلازمان مطلقا لان بينهما ارتباطا لا التوقف في التعقل
يعلم انه ليس عندنا توقف تعقل

قوله وتتوقف عقلية احد
هما المقصود فيهما توقف كل واحد وعبارة المصنف لا تفي
بذلك لان النكرة في سياق الاثبات تصدق بعدد فكلام صواب
وهما كان وتتوقف عقلية كل واحد منهما والجواب ان المراد احد
اي الضدين لعدم التوقف البتة اما كون التوقف في الجهتين فلا
غرض يتعلق به **قوله** كالابوة يعني والقبلية والبعدية
والاخوة اذ هي تكون بالتخالف كالابوة المتعقل بالبنوة
او بالتماثل كالاخوة اذ كل واحد اخ للاخر وجمهور ال
متكلمين وبعض الحكماء على انه لا وجود للاضافة في الخارج
اذ لو كانت موجودة لكانت في محل وذلك الاضافة بينها وبين
المحل وينتقل الكلام الى تلك الاضافة فيتسلسل **و** ايضا لو كانت
موجودة لكان اتصافها بالوجود اضافة خاصة فيتوقف وجودها
على وجود مطلق الاضافة فيلزم الدور بيانه ان الاضافة العامة متو
قفة على وجودها الخاص الذي هو اضافة خاصة وهذه الاضافة الخا
صة تتوقف على الاضافة العامة لاستحالة وجود الاخص بدون الا
عم فتتوقف الاضافة العامة بواسطة الخاصة على الاضافة

العامة وذلك لتوقف الشيء على نفسه وهو دور وهذا معنى الدور
بيانا للعبارة المذكورة فيها الدور وأما بيانه بعضهم في الإضافة لتو
قفها على مطلق الوجود والوجود يتوقف عليها لأنه كبير وجانب
المعنى ما يقتضيه وكان الحق ما تعطيه ومن اللوازم أنه يلزم
في كل عدد صفات لا نهاية لها إذ ما من عدد إلا وله إضافات لا تتناهى
ككونه نصف الأربعة وربع الثمانية وثلث الستة إلى ما
لا نهاية له قال جميعه التفتزاني **قلت وفي جواب**
دليل القائل بوجود الإضافي لم يقله في كل إضافة إذ لم يقل أحد
من أفراد الإضافة طبيعيا موجود أو حيث كان بعض الإضافة مو
جودا دون بعض فلا يلزم ذلك الذي انتهى معناه أن يقال مثلا إن الأبوة
موجودة في الأب وحلولها في المحل إضافة غير وجودية فلا يلزم و
جود إضافات لا نهاية لها هذا بيانه ثم قال التفتزاني ولا يقال بعض
الإضافة طبيعة والطبيعي لا يختلف أفراده بامتناع الوجود و
إمكانه لأنا نقول الطبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الأنواع
دون بعض انتهى معناه لأنه لما قيل جنس كان طبيعة الإضافة
وماهيتها أنها وجودية وحينئذ نعم الوجود جميع أنواع الإضا
فة فلا يمكن القول بأن بعض أفرادها وجودي وبعضها عدمي فيقال
في جوابه الطبيعة الجنسية يمكن فيها ذلك والله أعلم **ثم** القطع
بفوقية السماء وتحتية الأرض إنما يستدعي القطع بوجود الإضافات
ومثله أبوة زيد وبنوة عمرو مثلا وذلك متحقق سواء وجد العقل
والعقلاء أو سقط العقل والعقلاء فليس اعتباريا عقليا يستدعي
القطع بصدق هذه القضية والقطع بصدق القضية لا يستدعي و
جود محمولها كقولنا زيد أعمى انتهى والتفتزاني **قوله** وتعقلنا أن

القطع

القطع بصدق فوقية السماء لا يستدعي وجود الفوقية إذ لا
تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها وهذا بين **قوله**
وبعض الأصوليين الخ مراده يريد أن ما سبق إلى التفتزاني لا يسير عند
هم في المقولات إلا اشتراك إلا أنهم يثبتون المتقابلين والمتقابلين
ثم إنهم يتميزون بعد خلو بعض الأقسام في بعض وإن كانت
مخالفة بنوع تشمل كل العدم والملكة في النقيضين مع اختلا
فهما صورة وحكما كما سبق لأنكر لا يجتمعان في الوجود والعدم
الغريب من السلب ويمكن حمله على الاستغناء بالنقيضين عن
ذكر العدم والملكة لأكثر العبارة بالرجوع فيتنوع هذا التأويل
الثاني **و** كذا المتضايفان يرجع في بعضهما من الضدين في مطلق
كونهما وجوديين مع تنافيهما في التوقف وعدمه وإن كان على
معنى الاستغناء فواضح لذكر الدخول فيما فيه **و** أيضا أسقطهما
بالكلية محل النزاع التقابل بعد كون إدراجها فيما يقرب منهما
وقال المحقق ... من أكثر أهل الأصول الحقه بقسموا
المعلومات إلى أربعة أقسام وتقسيمهم لا ينبغي منه رد العدم
والملكة والمتضايفين إلى ما ذكروا أما أهل الأصول الذين لا يقولون بال
تضاد بين الأحكام ولا بين سائر الإضافات لكونها اعتبارية قال
معناه التفتزاني والمصنف مصطلح **و** معنى كلام التفتزاني أن الأحكام
إنما يكون بينها التناقض إذ هي إثبات أمر ونفيه **و** هذا هو المعلو
م في فن المنطق أي إن المذكور التناقض لا التضاد في الأحكام **و** أما
المنطقيون فهم عموم التضاد لأن الضدين الأمران الوجوديان
وكأنه محض اصطلاح ولا مشاحة **قوله** وأما الضدان فقال
في المقاصد التضاد هو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما

اجتماعهما فخرج التضاد بالعرض ونحوه بين السواد والحلاوة وا
لعلم بالحركة والسكون مثلا ومثل الصغرى والكبرى ما لم تنتهي
الاضافة الى معين انتهى وليس كل امرين لا يجتمعان ضدان لان الـ
علم بالحركة لزيد وسكونه دفعة **فائدة** في حجة عدم اجتماع
المثلين لو فرض المثلين مثل هذه الفاعرح اذا [illegible] في محل فنقول حـ
ان يقال فيه لا تنبات وصفا [illegible] بانه قابل له فيقال المحل القابل
للشيء لا يخلو عنه اي عن ذلك الوصف او عن مثله اي مثل المعروض
او ضده كما قاله في برهان التمانع والبحث على ما فيه والمحل [illegible] فيه
مثلا فيما يجري فيه ان يقال عند زوال احد المثلين انه لا يخلو عنه
او عن ضده او عن مثله لانا نختار مثله وهو الباقي في المحل فان برهن
فيه بهذا البرهان [illegible] استحال اجتماعهما بان يقال لو فرض
المثلين لجاز رفع احدهما بالعرض للجواز ولو جاز رفع احدهما لخلفه
ضده لان المحل القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او عن مثله يعني
والفرض انه ارتفع فخلى عنه فيخلفه ضده لم يصح لان اللزوم خلف الضد
لا يقتضيه الدليل لانه قابل لا يخلو عن ضد او مثل عند تقدير عدم
الوصف والفرض ان المحل فيه مثلان فيرفع احدهما لا يستدعي الضد
الا لو لم يكن المثل والدليل انما انتج ان الوصف المعين اذا حيث ارتفع
يخلفه ضده او مثله لا خصوص ضده حتى يلزم منه اجتماع الضدين
بسبب ان المحل فيه المثل الباقي وبذهاب احد المثلين يجاب عن الصفة
ذهابا وضد الذاهب ضد للباقي فالمحل فيجتمع الضدان اذا كان المحل فيه
مثلان يقال فيه ذلك وبتامله كذا اورد بعض المحققين بالبحث هذا
ايضاحه ويمكن ان يجاب بان المراد بالمحل محل الوصف وحيث فرض
مثلان كان لكل منهما محل مع اتحاد الموضوع وليس المراد بالمحلين

ان كل عرض

ان كل عرض في ناحية من الجسم بحيث ذهب بقي محله فارغا اذا
المثل الذي فرض مجتمعا معه انما يعم محله وحيث بقي محله فارغا
فالذي منه نحو بين خلو مثل او ضد والنحو بين الذي في احد طرفيه
محال يلزم منه محال ان احد العرضين وتشترط احدهما بان لا يكون في
كل من هو فيه استحالة وهذا بتقدير خلو الضد يجتمع مع
المثل الذي في المحل فيجتمع الضدان في المحل بعين الذات الواحد
وذلك محال وقرر بعضهم هذه الحجة بتقرير واضح فقال لو جاز اجتماعهما
عنهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب
وزواله ليس الا بطريان ضده وضده ضد للمثل الآخر فيلزم اجتماع
الضدين فاورد بمنع المقدمات انتهى لانه يقول لا نسلم جواز
الافتراق على تقدير جواز الاجتماع سلمنا لا نسلم انه لا يزول الا
بطريان ضده سلمنا لا نسلم ان ضده ضد للمثل الآخر حتى يلزم المحال
والحق منع منع المقدمات **تنبيه** ما ذكر المصنف في الو
سطى والكبرى تبعا لغيره ان بصرنا يقع على جوهر فرد من العين ويتعد
د بتعدد المبصرات ولم نر للمواقع متعددة فائدة لان ذلك
الجوهر لا يبصر هو [illegible] الا مثال لعله الذي [illegible] ابو يحيى [illegible] شرح
الاسرار وصاحب المقاصد ان العلوم القائمة بالقلب ليست
متماثلة بل هي مختلفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياض
او اختلف كالعلم بالسواد والبياض وعليه فاجتماع لا بطال
من اجتماع المختلفات كما من اجتماع الامثال والمانع المتعلق
بعلم [illegible] لا يكاد النظر الذي يكسبه يرى والله اعلم وهذا الانحصار
للمعلومات المحيطة انما ينقض ذلك في الصفات فليس [illegible]
حصر كل معلوم حتى يقال ان المتصور يشمل الذوات فيكون [illegible]

قوله ونفي العدم استحالة العدم على القول بثبوت الا:
حوال لا تشمل كونه حالا اي واسطة لتقابل العدم والوجود
عدم وملكة ولو قال الوجود لكان من النقيضين وكان نفيه نفي
انه حال اي انه ليس بمعدوم وكما حال لكن الوجود بنقيضيهما ولكن
اما ولي النص يجي على نفاة الوجوب لا بعضه والوجود اعم من العدم
نفيه بعض ما نفاه ثبوتا وجود وعلى نفي الاحوال يكون العدم مساو
يا للوجود كلا يغاير المصنف انما ينفي ما قاله من ضل ولا يبعد … لكل
… العدم القول على استيفاء السلالات والعدم فشبه … به
به الذهبية والواسطة لم يقل بها احد اذ لم يقل ان العدم حال لانا نقول
بل قال بانه حال النصارى حيث جعلوه مركبا من اقانيم ثلاثة هي الوجود
ذو الحياة والعلم وهي على ما صرح به الشيخ عندهم احوال او وجوه
واعتبارات وبهذا من نسب انه حال وكان على المصنف التعرض لنفيه
ولكن لو مثل من هنبهم الى ان الثلاث صفات صارت ذاتا لان المقصد
انهم جعلوه حالا او احوالا على ما علم من نقلها عنهم ونفي ان نعم ان ذل
الناس ابعد ما قيل مثل ذلك **قوله** واستحالة العدم القصد انه
ليس بصفا بين القدم والبقا وجعل الام فيهما من عطف الخاص على العام
او اللازم على الملزوم ولذا الذي عبر بالفاء التصحيحة او السببية فقال
فعطف العدم الخ وبين استلزام استحالة العدم عليه لاستحالة الصفتين
انا خبير بين عليه بقدم الذات العدم لانه ان … لم يتصور كلا سبقا
ولا لاحقا لان امتناع مطلق العدم يستلزم امتناع مقيده وهما العدم
السابق والعدم اللاحق الذان هما الحدوث وطرو العدم ثم قال وبهذا
نعرف استلزام الخ فاشار به الى انك اذا عرفت استلزام استحالة
مطلق العدم لعدم مقيد بسابق ولاحق علمت استلزام وجوب

الوجود

الوجود للقدم والبقاء وذا الذي ان استحالة مطلق العدم مساو
ية لوجوب الوجود اذ كلما استحال عدمه وجب وجوده وبالعكس
واستحالة عدم مطلق يستلزم استحالة عدم مقيد … ولكن الذي
جوب الوجود الذي هو نفي قبول الانتفاء بحال الذي لا يتصور عدمه بحال
يستلزم سلب العدم السابق وهو القدم وسلب العدم اللاحق وهو
البقاء في المعنى واستحالة مطلق عدم مساوية لوجوب وجوده و
استحالة عدم مقيد بسابق او لاحق هو القدم والبقاء **ق** اذا ثبت
التساوي بين اللازم ومن الملزوم … منه التساوي بين الملزوم
فصار كل واحد يستلزم ما عطف عليه واستحالة العدم تستلزم
استحالة الحدوث وطرو العدم وكذا وجوب الوجود بالنسبة الى
القدم والبقاء واما استلزام ظاهر وكذا انهما من عطف خاص على عام
لان العام يصدق على الخاص فاستحالة العدم مطلقا يدخل فيها
استحالة الحدوث وطرو العدم ووجوب الوجود الذي هو نفي قبول
الانتفاء يدخل فيه القدم والبقاء فيصح في الموضعين عطف خاص على
عام لصدق الخاص على العام ثم ان صدق العام بمعنى صدق الكلية يستلزم
صدق افرادها لا الكلية ملزومة وافرادها لازمة لها فالعطف التخيير
وهو وجه واحد يصح فيه ان تلاحظ الكثرة والقلة فيسمى بالخاص
والعام او تلاحظ ان نفي العام يستلزم نفي الخاص فهو عطف لازم
على ملزوم فهو خاص ومع خصوصه لازم وباطل المعطوف عليه عام و
مع عمومه ملزوم واستحالة العدم في قضية في قوة كلية قابلة للعدم
يجوز في حقه وهو مستلزم لنفي عدم خاص او مثاله الذي هو في قوة
قضية كلية قابلة لا حدوث ولا طرو عدم وكذا وجوب الوجود في قوة
قضية قابلة لا ينفي وجوده بحال وهو صادق على القدم الذي لا

كالعدم السابق وعلى البقاء الخ أي أ هو لا عدم للاحق ولا حينئذ التعبير
بلابد من عطف خاص على عام نظرا لعلة الافراد او من عطف اللازم نظرا
الى انه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية بلا انعكاس لان بين كون
القضية الجزئية خاصة لدخولها في الكلية وقلة افرادها ولازمة
لها كاستلزام الكلية للجزئية **وهنا فائدة** معروفة في
القضيتين تكون احداهما كلية والاخرى جزئية فان صدق الكل
يستلزم صدق افراده الخاصة التي يشملها **و** بهذا يندفع ما
وقع من الخبط اشكالا وجوابا للشيخ الوزان الزرعي وكثير
من فقهاء الاشعرية ظنا منهم ان المراد المصطلح عليه الذي هو
مساو للملزوم او اعم منه كما في تراكيب الفضلاء الشرطية نحو
لو كان انسانا لكان حيوانا او لو كان انسانا لكان ناطقا **و** قال
لو احبث كان اللازم بهذه المثابة امتنع كونه خاصا على عام لا
متناع اجتماع كون الشيء المساوي او الاكثر خاصا او اقل ثم
اختلفت لحونهم في ذلك على ما ستعلمها **و** اذا فهمت ما ذكرته
علمت ان المراد لازم القضية ولازم القضية قضية جزئية فان
كل قضية لها لوازم يلزم من صدق القضية صدقها لمجردها وعكسها
وعكس نقيضها مثلا وغير ذلك فان القضية اذا صدقت تستلزم
صدق ما ذكر وهذا معنى الاستلزام وقد علمت ان عكس
القضية الكلية جزئية فكلي اخص منها ولازم صدقها لصدقها فلا
ملازمة واجاب بعض الجماعة بان اللازم في القضية الشرطية الخ لا يكون
اخص بل مساويا او اعم فيعبر وان التعبير بالنفي يريد ان لا يمكن اجتماع
عدمهما فجعل او للتنويع على حيثيتين واعتبارين واختلفت اجو
بتهم في الحيثيتين كما سياتي ورد على ما ذكرناه في كبرى الازلية

والابدية

المنع

والابدية والوجوب راجعة عند المحققين الى تعدد سلبيين في الاز
ل بمعنى الازلية القدم وهو سلب العدم السابق والابدية ا
لبقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب هو انه لا يقبل الا
نتفاء بحال وكما **قال** الشريف في شرح اسماء العقلية حيثما
قال المفتح والبيرمتيه قدمه اي مرجوح وجود ما نصه **قلت**
بمعناه اذا ثبت انه واجب الوجود وتبين ان حقيقة الواجب
ما لا يقبل العدم مطلقا فيلزم من ذلك انتفاء العدم مطلقا لا العدم
السابق ولا اللاحق فانتفاء العدم اللاحق يدل على البقاء وفي المعنى
مفهوم هذا ولم يرد المصنف كما ظهر عبارته من عطف الحدوث وطرو
العدم وعطف القدم والبقاء دون وصفهما بل يلزم اعتبار وصف
الحدوث وطرو العدم بالاستحالة ووصف القدم والبقاء بالوجو
ب ان هنا الى تغاير لازم يشمل احدهما الاخر ويستلزمه اما
القدم فهكذا مجرد عن الوصف مع الوجود فاحدهما سلبي والاخر نفسي
فلا يتصور شموله له وارد راجعه فيه للتعارض فتامله والاجوبة التي
وعن ذلك بها منها ما نقله سيدي الحسن الزرعي عن جميع من
لقيه من فقهاء الاشعرية ان عطف الخاص على العام على تساويهما
بجعل الجميع سلبيات او ذاتيات فمعنى الاول الوجوب سلب كل
عدم وفي خارجيه سلب عدم سابق ولاحق هو القدم والبقاء
[illegible] على الثاني فالوجود حال واجب ازلا وابدا والقدم حال و
اجب ازلا والبقاء حال واجب فيما لا يزال فالوجود في الوجهين اعم
وهما اخص منه وهو **وهذا** باطل وصريح المتن يأباه فيه
لجعله فيه الوجود نفسيا والقدم والبقاء سلبيين فلا يصح عطف
في المتن بشيء ويصح المتن بنقيضه لقوله الاول نفسية الخ واجا

لم يقل احد ان الوجود سلبي فضلا انيا **و** ايضا حيث جعل الوجود
سلب العدم مطلقا او استمرار الوجود مطلقا وغيره سلب
خاص او استمرار خاص كان الوجود اخص لان زيادة القيود
توجب زيادة الخصوص فكلما صدق السلب بوجهيه او ان
استمرار بوجهيه صدق القدم مثلا ولا عكس كلما صدق القدم
الذي سلب به وجه واحد صدق سلب الوجهين هذا كما قالوا في
الحمد اللغوي مع الشكر العرفي الذي موضوعه الجميع فصرف الجميع
اخص من صرفه للبعض لان كل موجود صرف الكل صرف البعض معها ولا عكس
وهذه قاعدة خارجة على القواعد ولا يعقلها الا العالمون **قال**
شيخ الحسني في تفهيم العطف **واما** عطف اللازم على الملز
وم فمبني على التباين بان يجعل الوجود نفسيا والقدم والبقاء
سلبيين وقال انه تقرر في فنه الا من حيث ان السلب **اقول**
البقاء صحيح من حيث احدهما نفسي والاخر سلبي والتباين لا يصح
به بل يمكن على العكس وعلى ان مراد المعلل الاول من حيث انه على
ضمنا في الفن مع انه صحيح وان كان الاجماع ملة المتن فيما
نقل لكن هذا الكلام فيه صحة عطف اللازم على الملزوم بالنسبة
والسلبية وذلك من حيث ذات الوجود وذات القدم وقد
علمت ان المصنف انما تعدد وجودا وقدما وبقاء واحيانا لقوله فيما
يجب لمولانا ثم قال وهي الوجود يعني الواجب اذ هو تعدد الواجبات
والكلام كما ذكرناه تخيير للتنويع وعلى وجه واحد او على وجهين ومن جعل
ما قاله الشيخ الحسني ان الخصوص والعموم على التعدد وجه
النفسية او السلبية واللازم والملزوم على التباين فيهما ونقل
جوابا اخر هو انه ان قصد الوجود مطلقا لا بقيد وجوب فهو

خاص

خاص وعام وبقيد الوجوب فهو لازم على ملزوم وهو غير صحيح اذ
مطلق الوجود لا يقبله متن المصنف لانه في تعداد الواجبات وما
ثبت وجوده استنتاجه بان الله اي صحة العطف على وجوب الوجود
واستحالة العدم فكيف يقول الحسني عطف مطلق الوجود من قبيل وجو
ب الوجود **واما** تنويع العطف في الحروف وغيرها العدم
على العدم وعلى التقييد بالاطلاق ايضا بان احد تقييد الاستحالة
كان لازما وملزوما وان اطلق كان خاصا وعاما **و** هذا لا يصح كما
ذكر في الوجود اذ هو مع وجوب الصفات واستحالة ما يقابلها كلي و
جود مطلق او عدم مطلق وعند شيخ سعيد الكبير في الحروف و
غيرها العدم ان كانت ال في العدم للاستغراق فخاص وعام وان كانت
للحقيقة فلازم وملزوم **و** هذا الجواب ضعيف لتحتم كونها
للحقيقة وهي كالمعاقبة للضمير اذ به يتمشى الكلام على نسق
واحد ولو كانت للاستغراق لكانت في الحروف للاستغراق و
هو كل افراده فلا استغراق له وكذا القدم والبقاء لا افراد لهما فلا
استغراق فيهما ويلزمه جعلها في الوجود للاستغراق ويجري الكلام
على نسق واحد ويتمشى ولا يصح ان يقال يجب له كل وجود اذ وجود
الواجب لا افراد له **فالحاصل** ان لا استغراق ولا يصح في
العدم فلا يصح في سوابقه ولواحقه وبه تتمشى الكلام وان كان يمكن
ان يصح بان يكون مقام مقام الكل كما قيل ايضا وما يعتقد فيه والبقاء ال
حروف الوجود بعد العدم فلا يشمله العدم **و**ان كانت ال للاستغراق
لا على القول بانه العدم السابق والمصنف في سائر تآليفه لم يفسر
هاهنا الوجود بعد العدم والله اعلم والوارد بعد ان استشكله بمثل
ما سبق قال لا يمكن التغيير لان ما نصه ان اللازم المساوات او العموم

بكيف

خلاف الخاص فيكون على وجه واحد فان مع انه يلزم عليه اشكال
آخر وهو ان العدمات ثلاث العدم الممتنع لذاته وعدم
الممكن الذي لا يوجد فهو ممتنع لعارض العلم وعدم الممكن
الذي يوجد فحينئذ كان الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم لازما للعدم
وكان لازما لجميع افراده لان اللازم العام لازم لجميع ما صدق عليه
كالحيوان اللازم للانسان لازم لجميع ما صدق عليه من انسان صغيرا
كان او عجميا او روميا او زنجيا كزيد وعمرو واذا لزم الحدوث لزم اقسا
مه الثلاثة فتكون الثلاثة حادثة وذلك لا يلزم منه حدوث
الممكن لان الحدوث لازم العدم واللازم العقلي لا ينفك عن الملزوم
ومع ان يوجد ملزوم بلا لازم وعدم الممكن الخاص بوجوده ازلي
والحدوث جعلناه لازما له فيكون ازليا ويتخلص من هذا وشبهه من الشيخ
عن هذا بجعل او للتنويع لا للتخيير وذلك بنظر بين الاول وعدم
تقدير اسقاط التبعية المعطوف وفي المعطوف عليه ولا شك في دخول
طرو العدم في مطلق العدم فهو خاص ملزوم على عدم لازم **واما**
الحدوث وهو الوجود بعد العدم الخروج من العدم الى الوجود فيلازم
العدم ويمكن ان يقال انه نسبة والنسبة لا وجود لها عند اهل
الحق خلافا للحكماء **واما** الكون فيمكن ان يكون نسبة او عين
الوجود والامر قريب فلا مباينة فيدخل في العدم على هذا والنظر
الثاني تقديرا استحالته فيكون من عطف لازم على ملزوم خاص
وبيانه ان استحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم
لان كل ما استحال عدمه فهو واجب استحال عليه الحدوث وطرو العدم
لوجوب قدمه وبقائه وليس كل ما استحال حدوثه وطرو العدم استحال
عدمه لاشتراك الواجب والمحال فيه اذ المحال يستحيل حدوثه وطرو

العدم

العدم عليه ولا يستحيل عليه العدم بل هو واجب له والواجب
يستحيل عليه الحدوث وطرو العدم والعدم فصار استحالة العدم
لم تثبت الا للواجب واستحالتهما تثبت للواجب وللمحال انتهى
باختصار وهو نحو مما ذكرناه قبل من الاجوبة **وفيه**
من بطلانه لان الصفة تعداد الواجبات والمستحيلات لا لمطلق
وجود ومطلق عدم **و**ايضا حيث فسر العدم بما ذكر فهو ثلا
ثة كان خاصا لان الثلاثة من افراد العدم الخاص والواحد لوجوده
دونه فبمعنى العموم والخصوص لا بانفراد الاكثر لا عدا في ا
لمنفرد هو العدم **و**ان قلت استحالة صدق انه اكثر وجودا من حيث ا
لصدق كلام حيث المصنف فيما قلناه ومنه محل غلط الاكابر والمتم
ت بمطلبه الا صاعق والبد الموقف **جاز قلت** لم ترك [illegible]
ض المصنف للعطف فيما بقي من الصفات كما فعله اول العدم [illegible]
وارباب الحواشي فيه **قلت** للتنبيه بين الجميع والعدم بما
ذكر فالقدم والبقاء مع الوجود كما علمنا والحدوث وطرو ا
لعدم مع العدم كذلك **اما** المخالفة التي هي سلب الجرمية
والعرضية وكذا ما بعدها فهي متباينة وان كانت للتكليف و
النفسية بما يوزع بعضها من بعض فلا يدخل لان الاخص
من القدم والبقاء لثبوتهما للحادث والقديم واختصاص المخا
لفة بالقديم فانا لا نعني الا قدما وبقاء واجبين وما ثبت منهما للحا
دث عقلا لا نعني ثبتت له المخالفة لانه لو اعتبر التلازم في الذات
لكانت صفات المعاني كذلك معها اذ لم يثبت القدم والبقاء و
غيرهما من السلوب للذات الا ثبتت له القدرة والارادة فليس المراد
به التلازم الوجودي للذات بل المراد ان يكون معنى الصفة استلزم

عقلا وانسنتج امرا كاستلزام الفجع للبقاء لان نفي البقاء بنفيه
ما يستلزم ثبوته بقياس الخلف وكذا قولهم ان القيام بالنفس على
المعنا الاخص خاص على عام لثبوت المخالفة للذات والصفات وثبوت
القيام بالنفس للذات فقط فلو اعم ما يشمل مخالفة الخلق للجسم
من بينت انه لا ذكر ولا يوجب كون القيام بالنفس يغني كونه صفة ان
يكون اعم لنفيه غير ما نفيه المخالفة لان الاعم هو المنفي
كالمخالفة للصفات والحيوان عن الانسان في الجمهور **واما**
الوحدانية مع القيام بالنفس فهو عام على خاص لانفراد الوحدا
نية بصفاته وان اعتبر ما سلبه كل واحد فعموم وخصوص من وجه
لانفراد الوحدانية بنفي الكثرة والقيام بالنفس بكونه صفة كما
نزعه الناظر هذا محصل ما قالوا وقد ظهر لك ان الحق الذي لا
غبار عليه والله الموفق **قوله** وخطر الجهل في هذا العلم الخطر
بفتح الخا والطا الاشراف على الهلاك وعظمته فيه انه يودي الى
الكفر والغلط عبر عنه بانه يودي الى العصيان **قوله** وا
لمماثلة لما استلزم التماثل الاشتراك في كل ما يجب ويجوز ويح
يستحيل ذكر لكلام الاجرام من الكون في الجهة وما بعده وكذا ما ذكر
في الكبرى من تساويه في خياله او كونه ممادي الحيز الجرم ومن لوازم
الجرم من منع الكمون والظهور والقيام بالنفس وبالمحل والا
نتقال والنفاد واعلم ان حكمها لم يعم به جهتي كلها فان حكم العرض
اعم للامتناع المذكور **قوله** اعتنا وبان في جميع صفا
ت النفس وهو انه لا تعقل حقيقة للذات بدونها يحتمل هنا
معنى التعقل خارجا بمعنى التحقق ويرد عليه اللازم الذهني كالز
وجية للاربعة لانه لا تعقل للذات ذهنا ولا خارجا دونه **والجواب**

الصفة

٩٦

ان الصفة النفسية هي عين الموصوف اولا تعقل بدونه وان
وجية اعم من الاربعة بلبس عين لان تعقل وصفا نفسيا لها بخلاف
التحيز للجرم فانه نفس الجرم وكذا سائر الصفات بلا علمه
وقد استشكله بعض المحققين وهو معنى من اكثر وقال
انظر ما يكون جوابه بفتح الله وعن حد المقاصد الصفة النفسية
بل فهل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى
زايد عليها ككون الجوهر جوهرا او ذاتا او موجودا وبقابلها المعنو
ية وهي صفة ثبوتية لا يدل الوصف بها على نفس الذات ككون الجو
هر حادثا وقابلا للاعراض انتهى بل ذكر تسمية هذه معنوية
واين معانيها فهو على خلاف قاعدة المعل نبي فيه نظر فان الوجود
او الوجود بعد العدم ليسا موجودين حتى يثبت لهما مثلا معنوية **فر**
ـه المبكر قوع بالنفسية نوهم ان المراد النطق اللساني
تنبيه هذه المسماة بصفات النفس هي المسماة
عند المناطقة بصفات الاجناس والانواع كالحيوانية والناطقة
وهي المسماة عندهم بالذاتية وهي التي يلزم من التفسير
بها العذر للتام او الناقص وخص بعضهم الاصطلاح على شي يجعلونه
ذاتيا وشيء يجعلونه عرضا خارجا عن الماهية او من حيث المعنى
كالوجود فان الذات لا تعقل بدونه بلا علمه وقد ذكر الذك
المناطقة كابن هارون في شرح مختصر ابن الحاجب وكابن عرفة وغيرهما
قوله اذا لا نسلم انها تساويه من مشاركته في جميع اوصا
فه النفسية وهي الحيوانية والناطقية بلا تماثله القرهن حاصل
هذا الكلام اعتبار المناطقة فان اعتبر التعيين بين نوع ونوع
كان ما ذكره المصنف ولم يبسط والعرض زيد الوجود الوصف النفسي

العجز وبينهما وان اعتبر التمييز بين جنس وجنس كان النوعان
متنسا وبين في اوصاف نفس النوع من الحيوانية والنحو مثلا فيما
نوع الى كان مختلفا بالنظر لما وان صار متنسا وبالنظر الثالث فيه
ولا يتساوى الحيوان بنوعيه الفتح ثم ان اعتبر جنس بأخر تساوى
النبخ معدى النمو وصار كالنوعين بعد الغيار ما العبد بيكون كالنواب
والحجر بان اعتبر كون الجميع حادثا تساوى الجميع في الحدوث
او في الجسمية والعرضية وخاتمة القدم بهذا التزكي فحصل الوفاق بين
ما ذكره هنا من خلاف ابن زيد الفهري سرولا ذكره واخرا من معلومات الاجماع كلها
وهذا الجواب احسن من الجواب بان هذا على مذهب العلا هدهقة
ق ما يأتي على مذهب المتكلمين ان الله لا يكون على مذهب العلا
هيفة لعدم التوصل منه الى المطلوب انه هو المخالفة اذ على مقتضى
مذهبهم يحصل المخالفة بل دون شيء ومطلوبنا ان المخالفة لا تحصل
الا بان تخلف انواع المماثلة الجميع فان انتفى البعض وحصل الوفاق
في البعض فلا مخالفة بخلاف مقتضى العلا هيفة لعزلهم بمخالفة زيد
للعرس وذلك مخالفة ليس هي المطلوب بل النفعية لا تجب له **قوله**
مختص في الاجماع وانما اختلافا للعلا هيفة والغزالي حيث اثبتوا
قسما ثالثا ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز وسماه بالمتجرد اي
عن المادة كالروح والملائكة عند الغزالي **قوله** وبقي المعاني
اي ما يقبل الذات بدليل قوله التي تقوم بالاجرام فيشمل المعنوية
وان اراد المعاني اصطلاحا فلا يشملها **قوله** واعراض هو
في النسخ بالعين المهملة وهو مشكل لعدم ما يصرف عليه لفظة
نحو ذلك وايضا هو تنبيه للاعراض بالعين المهملة والشيء لا يبين
نفسه والصواب المعجمة **قوله** ومن صفات نفسه التخصيص

ينفع

فتعرض الجهات هو صفة نفس على الحق الخ ذكر ان حيث هو قابل
في التقديم فلا يشكل بان صفة النفس لا تنتفي عن فرد من الموصوف
بها وجهة العالم ليس في مكان ولا جهة والا تسلسل وحيث
قلنا انه صفة بالنسبة للمقابلة الخالي عنها لم يلزم ذلك ولا يشكل
بان صفة النفس لا تكون بالنسبة لشيء دون شيء لا ذهاب الى اثبته لا لشيء و
والجواب ان خلف الجهة في كل العالم لعدم من ينسب اليه كما
انه ليس في مكان لان المكان من جملته والفراغ عدم من جملته
لا يستدعي مكانا ولا فراغا غيره فلا ما ذا الاول **قوله**
واما العرض فمن صفة نفسه مرادة ان الكلام لو كما قلنا بل
عند المقابل فلا يستشكل بان كون العرض لا يبقى لا يتوقف تعقل
العرض عليه والصفة النفسية هو التي يتوقف الموصوف عليها
وليضا فعدم البقا لا يكون وصفا نفسيا لان الوصف النفسي
ثبوتي **قوله** لان التباين في اللوازم يوجب التباين في الملز
ومات هو برهان من الشكل الثاني وكصغرى البارئ يجب له الو
جود والغنا المطلق وكبرى ما سواه من الجواهر وغيرها يجب له الوجود
والغنا المطلق ينتج البارئ ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما
صحة الصغرى برهان الوجود والغنا المطلق وصحة الكبرى برهان
الحدوث لكل ما سوى الله **قوله** وكذا يستحيل عليه الا
سلوب لطول الكلام والجواب عن استيفاء والعشي بين العدد وحيث
الصناعة من نظيره في الواجبات **قوله** عن استغنائه
عن المحل والمخصص تقدم في البراهين اليقين عن الاستناد مثل ما ذكره
المصنف وفي شرح المعالم فسر جمهور الفلاسفة القبس بالاستغنا
به عن المحل فيشتمل الجوهر وفسر اي استاذ بالاستغنا المطلق

عن المحل والجهة والمكان والزمان والمقتضي وقال
المقترح القائم بنفسه ما لا يفتقر وجوده إلى أمر يقوم عند
وجوده قوله بأن يكون مركبا في ذاته يحتمل أنه على حذف
مضاف أو صفاته بدليل قوله بعد أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته
ويحتمل أنه أراد تركيبه في ذاته تركيبها من جزءين فأكثر
أو من وصفين فأكثر بمعنى منها تلبس كقدرتين وعلمين وهذا
محال أنه على وحدانية الصفات فلا يتوهم نفي قدرة وعلم وإن
كان الجميع تعددا إذ لا يتوهم بعد أن علمت عدد المصنف
فالعرض يذكرها والله أعلم قوله العجز عن ممكن ما إن
جعلت العجز وجوديا فالتقابل بينهما تقابل الضدين و
هو مذهب الجمهور ووجهه بأنه في الشاهد من لم يرزق
معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من
الفعل وعن أبي هاشم هو عدم ملكة القدرة وليس في الزمن صفة
محققة تضاد القدرة بل الفرق أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر
ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري
من أنه إنما يتعلق بالوجود كالقدرة لا تعلق لصفة الموجودة با
لمعدوم خلافا للمحض فعجز الزمن يكون عن القعود بمعنى أنه صفة
تستعقب القعود الموجود بدلا عن القيام المعدوم فلا يخرج
المقاصد ولا خفاء أن هذا مكابرة لأن العجز لا دليل على إثباته وجوديا
وليس سلمناه فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والإرادة
وبهذا أطلق العقلاء على أن عجز المتحدين عن معارضة القرآن إنما
هو عن الإتيان بمثله لا عن السكون وترك المعارضة انتهى وتمسك
الجمهور له بأنه تعذر مجلا ولنه لا يمكن [illegible] ولنه لا يطاق بوجودهم

انه

أنه وجودي إذ النعت سلبي والحاصل أنه على القول بأنه
سلبي يكون معناه نفي القدرة عما أصلها أن تتوجد له وهو
هو المختص هنا بالقديم إذ المحال عجزه عن إيجاد الممكن وأما
يمكن فيه القول بأنه وجودي وأنه ينتفع ما هو الواقع كالانفكاك
الموجود وإن كان مستحيلا لا يصح هنا فلا علمه قوله
على ممكن فهو محل القدرة فلا يوصف بالعجز عن الواجب والمستحيل
وما ذكره بعدها على تضمين العجز سلب القدرة وما على بمعنى عن على
الخلاف بين أهل الكوفة والبصرة في جعل حرف بمعنى حرف أو تضمين
الفعل معنى يليق بالحرف قوله وإيجاد شيء من العالم إلخ
مراده أن المحال عدم وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون
إرادته لأنه ينافي إرادته العامة المتعلقة بخروجه [illegible] منها
بنفي العموم وأحرى خروج جميع العالم عن إرادته فجعل المحال
نفي عموم متعلقها أولى وأحرى لأن نفيها جملة قبلنا لم يقل والكراهة
أي عدم القصد لأن استحالة رفع كلها لا يستلزم رفع العموم
بخلاف العكس والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة لتفسير
الكراهة بعدم الإرادة وفسر تقابلها في الممكن والإرادة
تصح فيه وكلما صح فيه الملكة وفاتا عدم كان التقابل تقابل عدم
وملكة وليس من شرطها ذلك [illegible] بعدم إرادته مما من شأنه أن
يفعل الشيء لا الفعل من حيث المعنى لا من حيث المنطوق [illegible] وهذا [illegible]
متوهم والوارد بعض الأفاضل سوى ألا وفسر ذكر المقترح
ضد الإرادة الكراهة فقال تلميذه أبو يحيى الكراهة ضد الإرادة لكنها
هي الشهوة وليست ضد الإرادة تعالى التي هي القصد ولذا
فسر المصنف الكراهة وبين مقصده بأنه عدم الإرادة لا البغض

الخ هو ضد الشهوة فلا يرد اعتراض الشريف وكلام المراد الكر
اهة الشرعية فانها تجامع الارادة كما نبه الشيخ عليه واخرا
قوله او مع الذهول هو الذي هو زوال الصورة عن
تحتاج الى تحصيل جديد وادا السهو **واما** الغفلة فعدم
ادراك موسى عقل عنه غفرا تركه ويسهى عنه والذي يسمى غفلة
تنهى بالغفلة عنده اخص من الذهول وعند بعضهم انهما بمعنى **قو**
له او بالتعليل او بالطبع بل او للتقسيم او للتشبيه وهو
معطوف على مع الكراهة اي كما يجامع الكراهة او كما يقال بالتعليل
وبالطبع اي عينونته باحدهما ويظهر ان المناسب للتصوير اذ هو
العلة او الطبيعة على مذهبهم فليس الا هو نفسه عليه حتى
يكون شيئا او الذي المراد انه من حيث انه علة او طبيعة لا ارادة
له وسبب كالقدرة مثلا اذ الحاصل العلة والطبيعة لا يتصفان بال
صفات والذهول والعلة والتعليل والطبع ذا خللا في عدم
الارادة وهو خاص على علم وسمع وكلامه اعتذار عن هذا في
التقدم والبقاء من القصد لتحصيل الواجبات والمستحيلات ولو
استغنى بالعلم عن الخاص لكان ذريعة الى جعل كثير من العقائد لان
ادخال الجزئيات عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم **قد** اي
التعليل والطبع منافيان للارادة التي هي القصد والاختيار لا مع
الذات المختلفة ولا بيتخلف كما ان الذهول والغفلة تنافي القصد و
الاختيار لانهما لا قصد معهما فهما منافيان لها بواسطة العلم
ولكن هما منافيان للعلم ايضا لانه يمتنع منافاة شيء لا شيء و
قال معنى مرتكز انهما ينافيان العلم ولا ينافيان الار
ادة الا بواسطة العلم لان العلم لازم ومنافي اللازم منافي الملزوم

بالذهول

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

بالذهول ينافي العلم واذا انتفى العلم انتفت الارادة فمراد
الشيخ بالمنافي ما يشمل المنافي بواسطة **ولذا قال**
هنا اي ضد وغيره ونوبوسطه كما هو ظاهر كلامه انه لا ينافي
الارادة الا بواسطة العلم وقد علمت ما فيه وحيث
جعلنا المنافيات بواسطة فكل منافيات الحياة منافية للمقدور ولانها كذا
للعلم والقدرة والارادة فتامله ثم ان ارادته من حيث تعلقها ا
لصلاحية شاملة فتولك لكل ممكن شرا او معصية او غيره ذا الكر
من حيث التنجيز ما وقع هو المراد فلا ارادته لشيء فتولك لا تنتفي
ارادته لضده والذي عمم عموم تعلقها وارادته تنجيز الشيء
بمعنى تخصيصه وتنجيز ايجاده بالقدرة تنفي ارادته ضد
ذلك الواقع فوقوع كفر ابي جهل بارادته ينفي ارادته لا يمانه
حيث المتعلق التنجيزي لا الصلاحي ولذا الكر قال الشيخ وذا الكر
ينفي ارادته اي تنجيز شيء ينفي ارادته لضده وكسر المراد بالا
شارة الفصل العالي ينفي ارادته لان الفصل العالي يوجب العموم و
ارادته تنجيز ذا الكر والمنافي والعموم صلاحا لا الخصوص تنجيزا
فتامله فانه جيد **قوله** وبهذا لما اعتقدت الفلاسفة من التعا
ليل شبهة الاشارة الى وجوب اقتران العلة بمعلولها وتجتمع عودها
لمنافاة التعليل والطبع الارادة قالوا بقدم العالم **قوله**
ونفوا لعنهم الله جميع الصفات يحتمل ارتباطه بما قبله او
استئنافه اي لا ارتباط وظاهره ارتباطه بما قبله وهو قدم
العالم فانما ينتج عنه نفي صفات التأثير لا نفي جميع الصفات
فمن جهة ان واجب الوجود عندهم لا يكون الا واحدا من كل وجه
واثبات الصفات عندهم توجب كثرة وفيه نظر اذ هي على

ان قدماء الفلاسفة النافون العلم عن الله عندهم واجب الوجود
موجبا والموجب لا يحتاج في تأثيره الى شعور بأثره لان اقتضاء ذا
تة الشمس الاضاءة عند من يعتقد ان ذاتها علة لذلك لا يحتاج الى
شعورها انتهى ويعتقدهم لا يحتاج الى العلم وعلى هذا يكون من لازم
قدم العالم ايجاب الذات ونفي العلم اي عدم الاحتياج اليه **قوله**
الملحدون من الفلاسفة يحتمل ان المبتدأ المحذوف هم الفلاسفة و
ان لم يكونوا فلاسفة ص بحل **و** لذلك قال ابن التلمساني في شرح ا
لمعالم والمعنى بفلاسفة الاسلام الذين حشوا مذاهبهم باظهار
الاسلام كابن سيناء والفارابي ونظرائهم من الباطنية الذين لا يصفون
الله بصفة ثبوتية ولا يبوحون بالطلاق ذلك في علمه لورود الكتاب به ولكن
تأولوه على غير حقيقته وهو انا فوق لعلمه تعلق بالجزئيات لتغيرها
فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير وكان الجزئي ينطبع صورته او مثاله
في النفس والصورة مركبة وكما ينطبع المركب دائما مركبا والواجب
لذاته غير مركب ويحتمل التبعيض لانه يكون من الفلاسفة من ليس بملحد
قوله وذلك كفر اي نفي الصفات كفر وانما لم يكفروا المعتز
لة واختلف فيهم لاثباتهم المعنوية وارائهم مثلا ان يكون الفلاسفة
في نفي صفات المعاني وهذه المقالة للفلاسفة هي احدى الثلاث
لهم ولانكار المعاد الجسماني واثبات الروحاني وان النبوءة مكتسبة
وارادة الفلاسفة كلام كل علمي هذه العقائد الفلاسفة ممن كان قبل
الاسلام او بعده وعلى هذا انفرد من المعتزلة المعنوية كما نفى المعاني
يكون كافرا لما علمت من موجب كفر الفلاسفة **قوله**
التي هي فيه اي في الاصبع والاصبع فيه اي في الخاتم لا الملاقي لعكس
فيه على كل ذلك والاصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم
على

على تأويله بالظرفية ولا الظرف المعنى ان الاصبع في الخاتم ويقال
الخاتم في الاصبع كما يقال القلنسوة في الراس وهو مجاز متعارف
وقوله قال في الكبرى يستحيل ان يمنع مانع من حركة المفتا
ح او الخاتم التي في اليد عند حركة اليد **قوله** ان قدم
الفاعل يقتضي الخ يعني كما هنا قدم العلة او الطبيعة الموجبة
للمحدثات لجميع فلم يذكر هنا حدوث العلة او الطبيعة فرو
من قدم الصانع وفرض حدوثهما في الكبرى نظرا الى ذوات العلة وا
لطبيعة يعني في مذهبهم في علل وطبائع حادثة **و** المراد بالتقسيم
الرد على الذين حددوهما لا يحتاج الى اطالة ولكل وجه **قوله**
ولا يلزم ان يكون ثم مانع لما يلزم عليه من التسلسل يعني او عدم
التقديم وهو المانع **والحاصل** ان العدمي ولو كان قديما
لا يستحيل عدمه كما قال ابن زكري في عدم العالم الثابت في الازل
من حيث هو قديم ثم العدم لوجود تالا ان وجود تا ينفي عدما ما
قصه سؤالا وجوابا • ان قيل اذا نفى القديم يمتنع • قلنا انه من الح
ادم يندفع • ان القديم الذي لا يزول • هو الوجودي المتصل المعقول •
واجاب القطري بان الفصلية وقيت لابنها فيها لاامنا
فيها في وقتها والعدم في الازل ذلك قدمه ولم يرتفع في الازل اذ
لم يوجد العالم في الازل لحيث يكون قديما لا يسبقه عدم وبانا
علمت هذا فالمانع يؤثر بوجوده فلو وجد مانع من الفعل ثم
ارتفع لزم ثبت قدمه استحال عدمه فيلزم ان لا يوجد العوالم والحو
ادث قد وجدت فلا مانع من تاثير الطبيعة فالطبيعة اذ لو كانت لا
تؤثر دون تاخير لاستحالة مانع يوجب تاخرها واما قوله
ففسد علمت تاثيره بطرحها العدم فيقال لو توقف تاثير الطبيعة

على شرطها بل نعدام ذلك الشرط لا يصح ان يكون للمانع والا لم يوجد
الشيء لا ابدا لقدم المانع وهو وجودي فلا توجد الحوادث فتخلفه
لتخلف شرطها او لتخلف شرطها الاخر لا يصح ان يكون للمانع ايضا
لما سبق فهو لتخلف شرطها فكل شرطها انعدم فلا نعدامه لانعدام
شرطه وعلى ذلك فيجب وجدت الحوادث فوجودها بوجود تاثير
الطبيعة ولا يوجد تاثير الطبيعة الا بوجود الشرط وكل جميعها
ولتخلف كل واحد منها لتخلف الاخر فيمتنع بوجود الحوادث ا
لتسلسل بوجود شرط وكل لا نهاية لها ولم يمتنع التسلسل ابتداء
عند تلخيص كل شرطها لتاخر شرط واخر لما مر ان التسلسل في العدم ليس ف
غير محال لانه لا يلزم عليه دخول ما لا نهاية له في الوجود الذي هو موجب
بطلان التسلسل بل الكلام يعني الشيخ في التسلسل في عدم وجود
الحوادث فيتسلسل وجود الشرط وكل فاعلمه فانه مكتتب
من كلامه فلذا التاخر ان كل المانع ولا يكون انا فديما لان ابتدا
المنع في الازل فيلزم عند وجود الحوادث عدم القدم وان كان
لتلخيص شرطها فيلزم عند وجود الحوادث وجود شرط وكل لا نهاية له عدد
وذلك محال فوجود الحوادث على هذا الغرض محال فبعض التاخر بالموانع
والشرط كما فيبطل التاثير بالطبع فيكون التاثير بالقصد والاختيار
فلا بد في التاخير بتقصيه فتامله فيه بعض خفا **قوله**
والحاصل ان قسم الفاعلين الخ يدخل في الفاعل بالاختيار من يقول
ان الفاعل يوثر بقوة يودعها في الاسباب من حيث انه مودع القوة
فاعل بالاختيار وان كان ابدعها وجعله من قسم التاثير بالطبيعة
نظرا الى ان الوسائط حيث كان الامتثال التاثير لها بذاته او بقوة
صارت له فهو تاثير بالطبع لاكن الحق ان يراعى معنى القوة نص

ابن

ابن دهما فالطبائع يعني في تاثير الامزجة والاسباب على من
فيه فرقة انما تقول توثر بطبعها والاخرى تقول انها بقوة
اودعت فيها ولو نزعها لم توثر انتهى **والحاصل**
انا ان جعلناه من قسم الطبع فهو قسم واحد ويدخل في الطبائعيين
اعتقاد ان الذي فيه القوة **و**ان اعتبرنا معنى القوة يدخل في الفاعل
بالاختيار وان قسم اثنان ولا يلزم كون الفاعل اربعة مطلقا ولو علي
ما قاله ابن دهاق فتامله ثم ان تاثير الطبع فاعرفه عند القائل به
توقفه على شرطها وانتفاء مانع كالقرب ونفي البلل في النار ولم يذكر دا
له بسببا لان السبب عندهم نفس الطبيعة فلا سبب خارج عندهم
تاثيرها اذ لو كان لم يكن التاثير ذاتيا لها والفرض انه عندهم من
ذاتياتها ومن هنا يعلم صحة كون صفة ما بالتعليل او بالطبع كالسببية
لان السبب للخفيف بالخارج عن الذات **قوله** ولم يوجد عند
المومنين اي ولا المعتزلة فانه عندهم لا فاعل بالاختيار الا انه
حادث وقديم لقولهم العبد يخلق افعاله ولذا قال الشيخ بعد ذلك هو
مخصوص بواحد وهو الله اخراج لبعض ما دخل فيما قبله وهو مذهب
اهل الاعتزال انما يليق بالتولد **قال** المصنف في شرح الكبرى
اجزوه من الطبائعيين والفلاسفة حيث فرقوا بين العلة والطبيعة
وقالوا الطبيعة توثر لكن بشرط ومانع خلاف العلة فلا تتوقف على ما
نع ويجوز ان يمنع من الطبيعة وهي التولد مانع يمنع حصول القوة في
السبب فيصير الفاعل المقتضي له موثرا بالتولد لا بواسطة وتلك
الواسطة تعرض لها الموانع كالغرق والبعد والبلل في النار ا
لمسات طبيعة من حيث التاثير فهي ان الطبيعة تولدوا فيها تعرض
لها الموانع فالمعتزلة احتزوا بالحد قولي الفلاسفة في معنى الطبيعة

انها المؤثرة بقوة اودعها الله فيها وهذا خلاف ما ذكره الشيخ في اخر الكتاب ان الاطباء بعضهم قائلون بتاثير الطبيعة كالنار بنفسها لا بقوة اودعها الله فيها وعلى ما في شرح الكبرى اخذ المعتزلة ذلك الذي في حق المعتزلة ذا الاكثر منهم ولم يسموه طبيعة خوفا من الفضيحة فانهم بالاسعة فلقبوه تولدا لعدم تشهير هذا الاسم فلم يخافوا الفضيحة له ثم عبر بعضهم العبارة عن التولد فقالوا هو ما عن السبب والفعل السبب وهذا يدخل الفاعل بالاختيار فيدخل في قوله ثم هو عند المومنين يعني سنيهم ومعتزلتهم ثم اخرج المعتزلة بقوله ثم هو واحد هو **الله تعالى** وكذا زاد في المومنين المحققين منهم فالقائلون بالتولد داخلون في الصنف الثاني فتأمله **قوله** النكتة مأخوذ من النكت بالنون والمثناة ان تضرب في الارض بقضيب فيؤثر فيها فالمهموم وانما سميت تلك الدقائق نكتا لان الانسان عند ما يفقد مراده فيفكر فيستغرق فينكت وهو لا يشعر فهو من باب تسمية الشيء بما يجاوره او انتهى وهو مجاز متعارف **قوله** الجهل اما البسيط فهو والعلم عدم وملكة **و**اما المركب فهو من باب الضدين ويفصل بالمعطوف بين المصدر ومعموله المجرور وذلك ممنوع فيتعلق بالضمير العائد صفة اليه معناه لانه ضمير المصدر **قوله** وكون العلم نظريا بالاضافة لنظر العلم والا فان تحصيل حاصل ونحو ذلك كالغشية والاغماء والسكر والجنون والموت ثم ان بعضهم ذكر ان كون العلم ضروريا من اضداد العلم لان الضروري ما قارنه ضرورة او ما حصل للانسان بلا دليل او ما حصل للانسان بلا نظر **و**الاول ممنوع بحصره والثالث **و**الثالث لا يطلق عليه تعالى لايهامه الاكراه وان صح في نفسه هما والاول لا يليق به لانه يؤدي الى الحدوث والعلم الذي لا يقوم الا بذات ازلية

والعـ

والعلم الذي يقارنه ضرورة والحالة انه لا يقوم الا بحادث فتنافيا لذلك فالعلم الضروري ينافي علمه القديم وهو اول الحروف انتهى اذ المنافي لعلمه القديم لاتصافه بالحدوث العلم والقدم والحدوث ضدان فتأمله **قوله** والمراد بالعمى في هذا المحل ضد احترازا عما في العرف فانهما عدم السمع والبصر المطلق ان فيسبه هنا يقتضي فاوله انهما عدم وملكة ويقتضي في اخره حيث قال لوجود منافيهما انهما ضدان فتأمله **قوله** او غيبة اما مجرور عطفا على ما يليها او مرفوع عطفا على عدم السمع وعليهما فضد الصفة ما نافاها سواء كان منافيا لها بذاتها او منافيا لها من حيث متعلقها ولذا عد الفخر على ما في مختصر ما ضد القدرة والجهل بمعلوم ما ضد للعلم وغيبة معلوم ما ضد للسمع والبصر **و**ذلك لاجل انه يجب لها من عموم التعلق ما لم يجب العموم بملاحظات المنافيات كما في الثنا هذا اذ تتعلق فيه زيتنا بالشيء وتعجز عنه في الاخر ولذلك فسر ذلك بقوله هنا كما تقدم **قوله** والمراد بالبكم هو عدم نطق ما يستوي لا من العاهة وفي شرح الاسرار الدقيقة والتنافي عند اهل الحق عبارة عن اضداد الادراكات والعلم والحياة وسائر صفات الكمال فضد الادراك المطلق العمى **و**في السمع الصمم **و**في الكلام الخرس **و**في الارادة الكراهة **و**في الحياة الموت **و**في العلم الغفلة والنسيان والنوم والشك والجهل والظن والاعتقاد **و**في القدرة العجز فلا يتصف الباري بها جوازا لاستحالة جواز اوصافه وكل وجوبا ولان ذلك يمنع القديم واجتماع الضدين ويلزم منه ان يوجد موجود وفي وجه ثم ان الخرس كما في القاموس الخرس والخرسان منعقد اللسان

عن الكلام وذكر في جهة الميم من معاني البكم ان يولد وما ينطق وما
يسمع وما يبصر وهذا الصوت اخص من الخرس والمصنف استعمل
البكم في مطلق الخرس وجعله ضد الكلام النفسي كالمقترح
في الخرس وتعقبه ابو يحيى بان الخرس ضد النطق باللسان **اما**
الكلام النفسي فضده السهو والغفلة والبهيمية فيرد
على المصنف ما اورد ابو يحيى ويجاب ثمة بانهما عبرا عن الآفة التي
تمنع الكلام النفسي مجازا واصطلاحا منهما ولا مشاحة في الاصطلاح و
تعقبه انما هو باعتبار اللغة والحقيقة وفي المقاصد عند اهل
الحق كلامه ليس من جنس الحروف والاصوات بل هو صفة ازلية قائمة
بذاته منافية للسكوت كما في الطوالع انتهى فذكر الآفة عوض
البكم والخرس وذكر السكوت مع انه يقابل في العرف اللغوي
الكلام اللساني **قوله** وفي معناه كونه بالحرف والصوت هو
وان كان لا ينافي الكلام مشاهدا فهو ينافيه غائبا بما سنذكر
في العدم انظر ويكفي هنا ان الحادث لا يقوم الا بحادث ولا يلي
ما يقول الا بالنسبة للتنافي في اللوازم فيستلزم التنافي في الملزومات
ويحتمل انه لم يشترط التضاد بل اراد انه في معنى البكم في الاستحالة
لهذا الضرب **قوله** والموت هل هو عدم الحياة فيكون من
باب العدم والملكة او عرض يضاد الحياة فيكون من الاضداد لقوله
تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يكون مخلوقا الا ان يقال خلق
بمعنى قدر وهو يتعلق بالعدمي والوجودي او انه اراد خلق اسبابا
في الموت وان كان الخلق على خلاف الاصل فالحامل عليه هذا السند
الاول لم يقل وما في معناه من الجمادية لمنافاتها الحياة كالموت لانه
لما لم يتصور احد انه لم يحتج للتنبيه عليه **واما** الموت والعمى والجهل

والبكم

والبكم لا قيل يغني الصمم عنه فهو لازم قولهم بالجسمية و
الحياة وقول الهلالي تلميذ المصنف في حاشيته انما نفى هذه
النقائص مع انها نقص بالنسبة للمخلوق فكيف بالخالق لئلا
يتوهم في حقه لعدم اختصاص المستحيل بما يتوهم لانه ينفي
عنه كل النقائص ما لا يتوهم اختصاصه كما في الحديث الدجال
اعور وربكم ليس باعور **وفي التقريب** انكم لا تدعون
اصم ولا غائبا فيه نفي ما لا يتوهم لئلا يتوهم ان كل ما هو نقص
في المخلوق فهو احرى ان يكون نقصا في حق الخالق وهو عكسه لازم الا
ترى ان نفي الزوجة والولد وعدم اللذة والالم نقص في حق الحادث
وكمال في حق القديم **واما** في الحديث فلانه في مخاطبة الاعراب
ومن كان حديث عهد بجاهلية ولا دهاء فتركن الى المألوف من
الهتهم واحكامه ثم ان القول الجملي في حق الباري باعتبار نفي
النقص عنه ان نقول كلما يؤدي الى تكليفه او حدوثه او نقص في
صفاته **فالرب** منزه عنه **قوله** واضداد الصفة المعنوية
به الاشارة على نحو الى اضداد المعاني ولما كانت الاحوال المعنوية
لا تعقل على حيالها ولا تمثل الا بالغائب [illegible] تضاد الا بالنظر الى
المعاني قال فاشير الى ان اضداد هذه المعنوية واضحة من كون
ما من تضادها اي تنشأ وضوحه اضدادها من اضداد معانيها
قوله اللازمة اي فالمعاني ملزومة والمعنوية لازمة ومنافي
الملزوم المساوي مناف للازم الذي يساويه فمنافي الانسان منافي
للناطق بخلاف الناطق بخلاف اللازم الاعم فليس منافي الملزوم منافيا
للازم فلا يلزم من منافي الانسان كالفرس منافي الحيوان واللازم
هنا مساو بين المعاني والمعنوية فتامله فلازم ضد الاولى ضد الثانية

والله أعلم. **قوله** وأما الجائز عبارة الإطلاع باب القول
فيما يجوز على الله وقال قبله فيما يجوز في أحكامه فلا يرد تعوله فيما يجو
ز على الله أي في أفعاله فهو مشير قبل للجواز بنظره إلى أفعاله ولا
ينظر إلى ذاته في العبارة تسليح قال جميعه المقترح **و**
قد ذكر هذا في باب رؤيته تعالى كله في عموم الأفعال وقال في
الكبرى يجوز في حقه تعالى أن يرى بالأبصار **وقال** المصنف في
الصغرى قبل هذا أي يعرف ما يجب في حقه مولانا إلى قوله وما يجوز بلفظ
الجواز ذكره بالعبارة التي في الوجوب والتي لفظه في حقه وذا الذكر توهم
أن الجواز في ذاته لأن عبارة الوجوب لأنه بلفظ عبارة الجواز إذ قال
في الجميع في حقه إلا أن يقال الغير نعلك بقوله فعل كل ممكن بلا تراخي
فلا توهم وعلى تقدير أن يسبق إلى الوهم شيء فهو يندفع [illegible] ولا
كذا الذكر ترجمة الإرشاد فهي كلام [illegible] تظهر والجواز إلى ذاته نعم تعوق
لا يراد على المصنف العبارة الأولى وهي قوله إلخ للإبهام هكذا
نعم هو غير لازم إذ وجوب المعرفة لا يتقيد بخصوص المعروف
بكونه ذاتيا وكذا مما ينفي الإبهام قوله ويجوز في حقهم عليهم
الصلاة والسلام ما هو من الأعراض البشرية كالشهوة والجوع و
لأنه قد يتوهم أن الجائز في حقه وصف ذاته [illegible] لا بد عليه تعريف الجائز
بالجائز إذ لا تمانه قال وأما الممكن فيفعل كل ممكن أي وأما الجائز في
فعل كل جائز من الجواب عنه بأنه ليس تصويرا للجائز حتى يرد ما
ذكر بل المراد أنه تصريح بحكم وذلك أن المراد الحكم على ما صدق عليه
الجائز من الأفراد كالثواب والعقاب وبعث الأنبياء والصلاح
والأصلح ونحو ذلك إذ الجائز عنوان للأفراد الداخلة تحته كالكاتب
لما تحته من أفراد الإنسان فكأنه قال أفراد الجائز في حقه لا تنحصر في عدة

كالواجبات

في أن يعني

كالواجبات والمستحيلات بل هو فعل كل ما يقتضي العقل تجو
يزه وإمكانه لأن الحاجة داعية لما يحصر الجائز في حقه تعالى لا لتمييز
حقيقته في تعريفه لتقدمه الذكر أولا ويمكن أن يجعل الكلام جوابا
لسؤال أي **وأما** قسم الجائز فضابطه فعل كل ممكن إذ لا ينحصر عدد
فما لا ينحصر عبر عنه من الأعداد **وأما** الجائز في حقه تعالى فهو
كل فعل من أفعاله تعالى وفي الصغرى زاد أو تركه فزاد الترك
على ما هو المتعارف من الفعل والترك ويبنى في الوسطى على الصحيح
عند الأصوليين أن الترك فعل **و** كذا كان تعجب عنه مثل جعل و
هو سافه إذ هذا تعريف للجائز لا حكم على الجائز وكلما يجعلونه
من أنه ضبط للأفراد أو نحو ذلك لا يخرجه عن كونه تعريفا وغايته
ما ذكره أن الواجب شرحه أولا كما قلنا لا بخصوص القديم **و**كذا
المستحيل ثم عد الواجب في حق القديم والمستحيل كذلك أما
الجائز فقد حكاه أولا كما حد أحوبه الواجبا والمستحيل إلا
بقيد مراعاة قديم ثم ذكر الجائز في حق القديم أنه فعل كل ممكن
أو تركه فلا يمكن دعوى الحكم فيه أصلا بل هو تعريف لا غير وقوله
أنه ذكر تعريفه أولا يعني في قوله والجائز ما يصح في العقل وجوده
وعدمه يقول بموجبه لكنه بقدمه لا يخص القديم وهذا المقصر
وهو ذكر الأقسام الثلاثة باعتبار القديم فهو تنزيل الجزئيات
على الكليات وهو تعريف لا غير وحيث كان تعريفا فلا يرد عليه
أنه عرف الشيء بنفسه بل عرفه بأوضح منه لأن حاصل الجائز أنه
ما يصح فيه الفعل والترك بخلاف الواجب فليس له إلا طرف
الثبوت وبخلاف المستحيل فليس له إلا طرف النفي وهو تعريف
جلي مع التعميم لكل ممكن ردا على المجسمة والمعتزلة [illegible]

في الوسطى

الله وبعض العلماء هذا العموم حتى لو قال يفعل كل جائز لو
تركه لكان مفيدا فتأمله **قوله** فيه خلاف في ذلك الثواب
والعقاب حصر هذا الخلاف بيننا وبين المعتزلة بأن المعتزلة
يوجبونه بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين
وقس به قوله في العطوفات ويدخل فيه خلق الرؤية
لنا بالنسبة للآخرة خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد من أن
الرؤية من انبعاث الأشعة فتتصل بالمرئي وكذلك يستلزم أن
يكون جسما **والباري** سبحانه ليس بجسم فلا يرى عندهم
ويرد ذلك كله ما بنوا عليه لاستحالته بأن البصر معنى يخلقه
الله في جزء من العين **قوله** كما به يستحيل في شيء من ذلك أي
تركه خلافا للمعتزلة في قولهم بالاستحالة أما استحالة فعلها
لم يقل بها إلا البراهمة في بعث الأنبياء والمعتزلة في الرؤية
كذا قالوا وحاصله أن المعتزلة لا تحيل فعلا عليه تعالى إلا الرؤية
وفيه نظر لأنهم يحيلون خلقه الفعل والشرور وهي أفعال العبيد
ويوجبون الأصلح فيحيلون تركه والله أعلم **قوله** أما برهان
وجوده تعالى فحدوث العالم لكون مذهبه أن التقليد لا يكفي وسبقت
العقائد بمحدثه شرح في أولها كما صرح به في شرح الكبرى قال
فأولا قال في هذه العقائد فما برهانها **فأجاب** بقوله أما برهان
وجوده المراد به معنى الدليل وهو ما يمكن التوصل به إلى معرفة
الله تعالى كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء مثلا أو كان
نقليا كدليل السمع والبصر والكلام بالكتاب والسنة والإجماع
وغيرهما مما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة إذ لو أراد به العقلي
لخرج عنه مثل ذلك ولفظه أحسن في العقيدة الكبرى إذ قال

البراهين

من البراهين القطعية والقواطع السمعية لأن العقائد على
ثلاثة أقسام القسم الأول ما يتوقف دلالة المعجزة على صدق
الرسل كالوجود والقدم والبقاء وما بينهما والحياة وما يتوقف
عليها من صفات العقل إذ المعجزات لا يمكن أن تصدر
إلا ممن اتصف بما ذكر وهذا القسم لو استدل عليه بالسمع لدار
وتسلسل بيان الدور **و** الثاني ما يرجع إلى وقوع جائز كالثواب
وأحوال القيامة وخلق الرؤية فهذا لا يوجد وقوعها إلا من
السمع إذ غاية ما يدل عليه العقل الجواز **الثالث** ما لا يتو
قف عليه دلالة المعجزة ولا يرجع إلى وقوع جائز كالسمع و
البصر والكلام فهذا يصح الاستدلال عليها بالأمرين **وأما**
الوحدانية وفيها خلاف هل لا يستدل عليها إلا بالعقل
لتوقف المعجزة على الوحدانية إذ لو انتفت حصل التمانع
فينتفي الفعل ومن جملته المعجزة أو يصح بالشرع كما يصح
بالعقل وإليه رجع قال المصنف في الكبرى وهو رأي ... وإنما
برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب مع أن المطلوب ذلك
مدلولا التقييد به حيث أخذ الوجود مقيدا بالوجوب لكن
عمم ليتوصل إلى التفصيل فيذكر هنا مطلق الوجود المقابل
للعدم ثم يبرهن على وجوبه في برهان القدم والبقاء إذ ذاك
غير وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود ولم يذكر
بعد برهان القدم والبقاء لكان استغنى به عن غيره وهو
قد ذكر أنه لا يستغني بعام ولا ملزوم بخلاف الموازن و
خلاف إدراج الجزئيات تحت الكليات ألا ترى أنه لو برهن على
وجوب الوجود لخفي إدراج القدم والبقاء على المبتدي ولو ذكرهما

بعد ذكر برهان وجوب الوجود لكان تكرارا محضا بالنسبة للعارف
اذ يقول في برهان وجوب الوجود لو لم يكن واجبا لكان جائزا
فيكون حادثا فيلزم الدور او التسلسل وهو محال اذا ثبت
وجوب وجود المستلزم لنفي الحدوث ثبت القدم وما ثبت
قدمه استحال عدمه فيثبت البقاء فتسقط عن ذلك الحاجة
لبرهان القدم والبقاء بالنسبة للعارف لاكن لما اقتضى الاهتمام
اهتماما ما فعله المصنف فقد برهن على القدم ابتداء وهو
استحالة عدمه فيثبت وجوده وبعد ثبوتها وجوده فبرهن على وجو
به ببرهان الدليل الفرعي السابق وهو البقاء واللاحق وهو القدم
فتوصل بما فعل الى ما قلنا حيث اثبت وجوده المنافي لعدمه
ثم اثبت وجوبه الذي هو القدم والبقاء ببرهانه فجاء على طبق ما
اي ولم يجز البرهان بل المنطقي الذي هو المركب من مقدمات يقينية
الخ ما تقرر ذكره عندهم لخروج الدليل السمعي مع انه عند المصنف
كافيا في بعض الصفات او عاضدا فلا يصح اخراجه فتامله وحيث
كان مطلوبهم وجوده فبرهانه انتج مطلوبه اما كونه يؤثر لا
بالعلة ولا بالطبع بل بالاختيار فمن برهان اخر وكذا كونه ليس
من العالم فبرهان اخر وهو برهان المخالفة او العموم فلم يبرهن
المصنف هذه المطالب كلها حتى يقال دليله ما انتج مطلوبه
انما انتج الوجود فقط **قوله** اما هي كلمة تفصيل وتوكيد
اي برهان وجوده واما برهان قدمه واما برهان بقائه الخ والتفصيل
غير لازم بل قد يكون نحو واما الذين اسودت وجوههم الى واما
الذين ابيضت فاما اليتيم فلا تقهر الخ وقد لا يكون نحو اما
زيد فقائم واما التوكيد فيها فلازم وبين سيبويه ذلك بقوله
ان معناها

١٠٦

ان معناها مهما يكن من شيء فزيد قائم قال شراح الكتاب يقتضي
على ان يريد به الخصوص اذ لم يرد ان زيدا يقوم عند كل شيء من فعل
وقته او هبوب ريح لانه يلزم قيامه دائما اذ لا تخلو الدنيا من شيء
يقع وانما المراد الرد على من يظن ان زيدا يمنعه مانع من قيامه
مما يظن انه مانع فاكد المتكلم رد ذلك وقال مهما يكن من
شيء تظنه مانعا لزيد من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لا محالة
ونقدر في كل مقام ما لاق به فيقدر وعلى نمطه هنا مهما يكن من شيء
تظنه مانعا من دلالة الحروف على وجود الله فالحروف لا محالة
وهذا الذي ورد عنهم دفعا لما قد يتوهم من لزوم التناقض مع رفع وقوع ا
لشيء في كلامه ثم ان كلامه كل ثابت ينبني على نفي خلاف او
ثابت يشمل الموجود والواسطة او كل موجود سوى الله على
القول بنفيها ثم الدليل عند المتكلمين ما احتوى على الموصل
للمطلوب لا نفس الموصل وعليه فالعالم هو الدليل لاحتوائه على
جهات منها ما لا يوصل الى المقصود ومنها ما يوصل فالاول كو
نه موجودا منه ومساحته وتركيبه وبياضه والثاني حدوثه فالعالم
دليل من حيث احتوائه على الموصل الذي هو الحدوث وكذا ان
النار دليل الاحراق فانها احتوت على الجرمية والشعاعية والضو
ئية وليست جهة الاحراق الا الحرارة وعند الفلاسفة الاحراق فاطلاق
المصنف الدليل على وجهه من حيث انه المقصود هو مجاز من
اطلاق المظروف على الظرف او الكل على الجزء **واما** الدليل عند
المناطقة فهو المركب من قضيتين نحو العالم حادث وكل حادث
لا بد له من محدث او شرطي نحو لو لم يكن له محدث الخ ولعل المصنف
قصد ما عند المناطقة ويكون معنى حدوث العالم اي الدليل

دليل

مركب على حدوث العالم **قوله** بعد حدوث العالم لانه لو
لم يكن محدثا الخ فيكون معنى بالدليل المركب وهو لم يكن له
محدث الخ ودل على الغرض في قوله حدوث العالم لذكر التركيب اذ كل
وكلامه صحيح بعد على عند المتكلمين او ابعد لجهة ثم ان منهم لا
يحتاج الى الحدوث فيه طريقان للمتكلمين منهم من يجعله الحد
وث ومنهم من يجعله الحدوث مع الامكان فقوله فقط في الدليل الم
وضوع للسبب احتياجه الى الفاعل وهو حدوثه بنقض جريه على
طريقة الحدوث وقوله لو لم يكن له محدث الى اخره قوله المساويين
صريح في الامكان اذ المعنى الامكان الا تساوي الامرين فيقتضي
ثبوت الامكان بل الحدوث وكذا في الكبرى لما ظهر بعد من ثبوت
الامكان بالحدوث فقول المصنف حدوث العالم لي على حدوثه وذكر في
البرهان من لزوم التساوي والرجحان الماخوذ منه الامكان اي الحدوث
الزمان ومع الا بعد ترجيح احد المكتنفين ذلك هو الامكان وكا
معنى للشيء لو للمستحضر الا ذلك او يقال هو على حذف المضاف
اي حدوثه وامكانه **وقيل** الحدوث ذكر الامكان بعد فيحتمل
ان المصنف لم يجر على طريقة الحدوث فقط بل عليهما مشوبا بالا
مكان على التقرير **قوله** العالم يحتمل ارادة الاجرام والا
عراض على وفق الاصطلاح وكان هذا تخصيص لزيادة الدليل اذ منتهاه
حدوث الجميع وعند ملكا في مدارج الدليل في قوله ملازمته للاعراض
يريد به الاجرام فقط ليستدل عليها بالاعراض ويحتمل ان يريد
هنا الاجرام بدليل بيانه كذا قال بعض المحققين وهو ضعيف لان
الجميع دليل على وجود **الله** لا الاجرام فقط اذ هو خالق الجميع
فلا بد من دلالة الجميع **فان قلت** هذا الترتيب الذي جعله المصنف

في هذا الدليل

في هذا الدليل يقال كان اللائق عكسه فان يذكر دليل حدوث الا
عراض مشاهدة تغيرها ثم هي ملازمة للاجرام وملازم الحادث
حادث واذا كان الجميع حادثا فلا بد له من محدث لاستحالة
اجتماع النقيضين وهما التساوي والرجحان وبهذا يقع
المطلوب اخر وهو منتهى القصد ومحله وحاله كما في كل دليل
عكسه **قلت** هو وان كان يظهر ببادي الراي كما ذكرت
لكن ما فعله المصنف صحيح ايضا من جهة ان الكلام في اثبات
وجوده المستدل عليه بحدوث العالم وقصر فعله ثم ان
لم يسلم الخصم في حدوث الخ واحتج له بان العالم هو الحدوث ان
لملازمته وهو للعرض فان تشتهي في العبارة اي ان نكار الحدوث
العرض انا عليه دليلا اخر ايضا فاخذ المقصد اولا ثم شرع
في دفع شغب يرد عليه كما هو شان المستدل مع المانع ثم اعلم
ان الدليل يكون اقترانيا واستثنائيا فالاقتراني ما كان من صغرى و
كبرى على هيئات مخصوصة كما ذكرنا من قولنا العالم حادث
وكل حادث لا بد له من محدث ويطلب تصحيح الصغرى والكبرى و
الشكل هو ما فعله المصنف موافقة لغالب ما في الدراسة من الا
ستدلال بالدليل الشرطي لو كان فيهما الهة الاية وبه يظهر الركن الثالث
ثم هذا الدليل يتوقف على تسع مطالب وهي اثبات زايد على الا
جرام وهو الاعراض **و**اثبات حدوثها وملازمتها للاجرام وانتفاء
الكمون والظهور وانتفاء الانتقال وانتفاء قيام الاعراض بالنفس
وانتفاء حوادث لا اول لها كالحركات الدورية عند الفلاسفة
اما الثلاثة الاول فماخوذة من المتن من قوله ملازمته للاعراض الحادثة
الملازمة وثبوت العرض وحدوثه وانتفاء الكمون مع الظهور

وانتفاء الانتقال والقيام بالنفس مأخوذ من قوله مشاهدة تغير
هذه لان فرض تغيرها ينفي ظهورها بعد الكمون وينفي انتقالها
من ذات الى اخرى ومن قيامها بنفسها الى هذا الجرم لانه جعل تغيرها
عن عدم لا عن كمون وانتقال و اما نفي حوادث لا اول لها من حدوث
هذه لان حوادث لا اول لها تنفي معنى القدم والحدوث بالمقتضيه بكسر
في نفي قوله تدبر حادث وذلك جمع بين متنافيين وما كان لا بد له
من برهان مستقل كما سبق من اخذ البراهين الاثنين التي منها
برهان العقد والتطبيق ولا ثبات هذه المطالب على ما ينبغي من تسهيل
بالبرهان على الثلاثة الاول لاثباتها وعلى الاربعة الاواخر تنبيهها
فلعلم ذلك فهو بين ثم انه مما اشتهر عن المتكلمين حتى في منا
نظم للتصوري انه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول و ما يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول و خالفهم ابن التلمساني لعبه في بالتنويع الكلي
والعكس اذ يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فيلزم من حدوث العوالم
العلم بوجود الله ويلزم من عدمه عدم العلم بوجود الله لان الدليل
وضع للعلم بالمدلول لا لايجاد المدلول فيلزم من العلم بالدليل العلم
بالمدلول ومن عدم الدليل عدم العلم منه بالمدلول وان كان يعلم من دليل اخر
وهو حسن جدا ثم اعلم ان هذا الوجه الذي سلكه الشيخ كما يرد
المتكلمين هو الدليل الشرطي و يسمى فيما سلف استثنائيا لاشتمال
عليا التصوير باداة الشرط وهي لو واستثنائي لحصول لا
استثنائية بلا كن ونحوها نحو لو كانت لنفسه لزم اجتماع المتساويين
وعدم الرجحان لكن اجتماع التساوي والرجحان باطل و ان هذه الا
استثنائية فتحرى للدلالة عليها كما استعمر ذلك
للمصنف و هي استثناء نقيض التالي وعين المقدم فان نقيض

التالي

التالي ينتج نقيض المقدم وللذي استثنيناه سواء كان
التالي اعم او مساويا لان نقيض الاعم او المساوي ينتج نقيض
المقدم وعين المقدم اخص او مساويا ينتج عين التالي و مثال ذلك
لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لكنه ليس بحيوان فليس بانسان
او لكنه انسان فهو حيوان فهو دليل شرطي واستثنائي لذكر
الاستثناء فيه وفيه ذكر عين النتيجة ونقيضها فليس بانسان
او فهو حيوان وفيه نحو الاستثنائية والنتيجة للعلم
كما قلنا انه استعمر في كلام القوم كالمصنف و ايضاح هذا الدليل
ح كما انكره عليك هو ان لو شرطية امتناعية اما كونها شرطية
فتقديري واما كونها امتناعية فتحقيقي وذلك مثلا لو كان زيد جا
ءني زيد لاكرمته فالشرطية ربط الاكرام بالمجيء يعني ان المجيء
شرط في الاكرام ولذلك ينطبق على معنى شرطها بطمعه تفصيلية
كالشرطية بان نحو ان جاءني زيد اكرمته بل امر حصل البلاس منه
وتدكر على سبيل الفرض انه لو قدر الله حصول المجيء حصل الاكرام
لكن لم يحصل المجيء والاكرام فما ذكر في الاستثنائية هو المحقق
ان جاء من معنى الامتناع اي لكنه لم يجئ فلم نكرمه فلا تناقض
بين الشرطية والامتناعية لان الربط لازم على سبيل الفرض والتقدير
والامتناع على سبيل التحقيق وحيث كان اولا الامتناع من عين
الجزء فمن بعدها اي نقيضهما ثم انت خبير بعد ذلك بان نقيضهما ان كانا
مثبتين صارا نفيين لان نقيضهما وان كانا نفيين فنقيضهما لانها
للتعبير بنفي النفي اثبات وان كان احدهما نفيا والاخر اثباتا فنقيضهما
بالعكس يصير المثبت منفيا والمنفي يصير مثبتا فلا معنى لها تحقيقا
لا نفيها المذكورين بعد حرف امتناع لامتناع دائما فلا يكون

للاثبات كما ان لا و ليس للنفي دايما واذا دخلت على زال وفلت
نفيها اثباتا ولا ينفك ان ليس للاثبات جاز اذا علمت هذا فاذا ما
توجد في الحواشي نثرا و نظما نحو تكون لوجد و وجود لوجود
ثم تمر بكن مطلقا وما فات حروفه هو غير صحيح بالاعتبار
معنى كونها ان كان صحيحا بالعمل لا انها نفت النفي فكانت للاثبات
باعتبار ومثال ابن الامر ولو كان الامر كما قالوه لم يتحقق دال في
مدلوله من جميع ادوات النفي كما سبق في ليس وكذا ما عداه
وهي في كلام الشيخ هنا دخلت على نفي واثبات فهي في ظاهره
تقدير امتناعه تحقيقا فتقدير انتفاء الحدث يحصل اجتماع
التساوي والعدم وتقدير جمع بين متنافيين لان كلا ذلك ممتنع
فلا اجتماع بين ضدين وبين ان العالم محدث فانه يلزم الحدث
الذي كان منفيا تقديرا صار مثبتا تحقيقا و اذا اجتماع الذي كان
مثبتا تقديرا صار منفيا تحقيقا و ذلك من عمل الشيخ انما تقول لو جاء
زيد لاكرمته و لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكل ما اشبه
لو شرطيتها التقديرية تجعل الاول سببا في الثاني على سبيل
العرض في ان المجيء شرطية الاكرام على معنى لو حصل مجيء لكان الاكرام
ولو حصل تعدد الالهة لحصل الفساد وهذا مما لا نزاع فيه لغة و
عقلا لان النفي كما هو السابق لغة وعقلا فان الربط التقديري باستواء
الاول والثاني و ذلك حتى ان فرضته سببا فالسبب يستلزم المسبب
وان فرضته ملزوما فالملزوم يستلزم اللازم لا يستلزم المساوي او
الاخص لمساواته ان اعم منه نحو لو كان انسانا لكان ناطقا او لو كان
انسانا لكان حيوانا فاعرفه و اما ان امتناع المعقول فغير عين
فعل انه ليس انها لامتناع شيء لامتناع غيره وحكم اهل اللسان فيه
وغيره

وغيره ومن بعدهم كابن الحاجب لو تقتضي منع ما يليها نفيها و لا
تقتضي منع الثاني بل تارة يمنع كالمساوي نحو الناطق بعد ان كان
انسانا وتارة لا كالاعم نحو الحيوان في جواب لو كان انسانا وفيه ما يقتضي
جوابها والعلم على ان شرطها يقتضي امتناعه امتناع ما يليها
و ذلك مقتضاها و ان تخلف ذلك في نحو لو كان هذا انسانا لكان
حيوانا او نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه او لم تكن بيتي لما حلت هو
امر عقلي لا من وضع اللغة ومقتضى وضع اللغة فيه انه لما لم يكن
انسانا لم يكن حيوانا و قد يفهم هذا المعنى ابن رشد وابن مالك
ويبين هذا العمل فيما ذكره من هنا ان الاول مذهب اهل اللغة وكثير استعمال
الثاني في البراهين على هذا المذهب والثاني هو طريقة المعقوليين
في استلزام الشرط الجواب كما سبق لغة يعني لو كان زيد انسانا لكان حيوانا
وانما المنع فيقع على معنى منع الثاني يستلزم منع الاول فمعنى
انها حرف امتناع لامتناع ان الاول امتنع لامتناع الثاني فالثاني
هو المستلزم منعه لمنع الاول و ذلك على مقتضى القواعد
العقلية واصح لان الاول هو الملزوم وهو مساو او اخص والثاني لازم
وهو مساو او اعم ورفع المساوي او الاعم الذي هو الثاني رفع للمساوي
وكذا الاخص فرفع الناطق او الحيوان رفع للانسان وعلى هذا رفع المقدم
بان كان مساويا فرفعه رفع للتالي وان كان اخص فلا ذلك يلزم من رفع الانسان
لا حيوان فالمطرد هو رفع الثاني يجعله المعقوليين هو المستلزم
لرفع الاول والشيخ المصنف في عقيدته جار على منهاجهم كالادلة
القرآنية نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لكنهما لم
تفسدا فلا تعدد فامتناع الفساد يستلزم امتناع التعدد كما انه
في كلام الشيخ هذا وما بعده امتناع الثاني يستلزم امتناع الاول

وبامتناع اجتماع التساوي والرجحان استلزم امتناع نفي الحوادث
وامتناع الحدوث استلزم القدم وهلم جرا فثبت ان جميع براهين
المصنف اللازم فيها مساو ولم يتنبه لكلامه فلان زاعما **وان**
نفى حيث كان مساويا فكل واحد يستلزم منعه منع
الاخر فلم قلت ان المصنف جار على مذهب المعتزلين لجهة الوجهين
فيمكن اجراؤهما بان يقال لا كنه قديم فليس بحادث او لكنه ليس بحا
دث فهو قديم **قلت** مقصود المؤلف بهذه البراهين التي
ركبها بقياس من الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه
اثبات العقائد التي انتقدها مجردة عن الدليل كما تقتضيه الذكر
الذي جعل ينتج التالي مستلزما لمنع الاول فكان يقال لا كنه ليس
بحادث فهو قديم او لكنه ليس بمماثل فهو مخالف كلاما ما لو جئنا
بنقيض الاول فانه يستلزم مساوي المطلوب فتامله **ثم** ان البرهان
الشرطي ان كان اللازم منه مساويا كما في قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا
ولو كان انسانا لكان ناطقا فالضروب الاربعة تنتج يعني ان عين
المقدم ينتج عين التالي وعين التالي ينتج عين المقدم ونقيض المقدم
ينتج نقيض التالي ونقيض التالي ينتج نقيض المقدم واما ان كان اللازم
اعم فلا ينتج الا ضربين نحو لو كان انسانا لكان حيوانا فعين المقدم
ينتج عين التالي وعين التالي لا ينتج عين المقدم لان الاعم لا اشعار له
بالاخص ونقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان رفع الاعم يستلزم
رفع الاخص ونقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي اذ لا يلزم من رفع الا
خص رفع الاعم **تنبيه** ما ذكرناه من استلزام المقدم للتالي
او التالي المساوي للمقدم جار من شرطية تلازمية الشرطية المعتبرة و
هو الربط المذكور وما ذكرناه من استلزام نقيض التالي او نقيض المقدم

ان تساويه

١١٠

ان تساويه جاء من امتناع لو التي من كونها امتناعية فتامله
فليس ما ذكره الموضوع ولا الحد تمو في المقدم والتالي عينا
ونقيضا فان ابقاها على مدلول لو فقاطعه ثم ان المصنف في مختصره
المنطقي وكذا ابن عرفة وصاحب الشمسية وغيرهم نصوا على
ان الشرطية المصدرة بلو وان هي مهملة وقد علمت
ان المهملة في قوة الجزئية وحيث كانت هذه الشرطية جزئية لا
كلية يشكل انتاجها لاشتراطه في مختصره انتاج الشرطية
ان تكون كلية في مادة كلها او غير ذلك لان المصدرة بلو جزئية كما
من عدم اقترانها بالسور **ويجاب** بان ذلك حيث يكون
اللازم اعم فلا بد من سور الكل فيه **اما** حيث كان مساويا
فالتلازم حاصل في الطرفين عينا ونقيضا ولا معنى للكلية الا
ذلك وحاصله حيث المعنى كلي الارتباط من الطرفين فهو في
معنى كليتها لو كان كذا وغنوه الذكر وعنايته استغناء عن التلفظ
بالسور لوضوح المعنى فقوله لو لم يكن قديما مساو لقوله كلما كان حادثا
فكلما صدق عليه بكونه قديما صدق انه حادث وبالعكس لان هذا شأن
المتساويين فهي وان كانت مهملة صورة فالمساواة اللزوم كلية
[illegible] كلية او ايجابا بانا لا نسلم اشتراطه اي اشتراط الكلية في
القياس الشرطي ونص ابن عرفة في منطقه وشرطه انتاج الاستثنائي
ايجاب لزوم الكبرى ودوام الصغرى وايجابه وفق اللزوم والا
ستثناء انتهى فلم يشترط كلية الكبرى ومعنى كلامه ان شرط
انتاجه اثبات ربطها المعتبر بالتالي نحو لو لم يكن قديما لكان حادثا
فخلاف ليس لو كان عدما لكان موجودا لان اللزوم بينهما فلم تكن الكبرى
موجبة اللزوم اي الربط بالاثبات والكبرى هي الشرطية والصغرى

هي لها منتنابية نحو لكنه ليس بحادث اعني في كلام الشيخ
وشرطها دوامها كدوام نفي الحروف عن الهيئة فلا شرطية ان تكون
الشرطية التي هي اللزومية هي صدق المستفادة فيه وقت واحد
بقوله واتحاد وقت اللزوم وان امتنعا فلو كان الاستثناء بوقت
واللزوم وهو مقتضى الشرطية وقتا لم يصح ان الاستثناء به
نقيض الشرطية وتحقق التناقض باتحاد الوقت **و** هذا الشرط الاخير
من كلام ابن عرفة ليس بمستفاد من حيث نحو زمانية واستعمال
المصنف كاهل المعقول لها دون زمان لبعده عن الابطال فليس مبنيا على
ما عند اللغويين من كونها كما قال الوحدة شرطها فيه مضى **تنبيه**
قال السعد يشتد على بعض الاذهان ان حد الاستعمالين اعني استعمال
اللغويين والمعقوليين بالاخر فيقع الغلط في بعض التر
كيب منع الا ان منع التالي نحو لو جاءه زيد لاكرمته وجاء فيعضل
الحكم لو كان فيهما والهة الا الله لفسدتا اذ المقصود الاستدلال
بنفي الفساد على نفي التعدد لا بنفي التعدد على نفي الفساد اذ
نفي الفساد مشاهد دون احتياج لدليل والله اعلم **تتمة**
حقيقة القياس الاستثنائي ملخص ابن عرفة بعد ذكر الاقتراني ونصه
والثاني الاستثنائي وهو ما صلة او متضمن مقدمها بنتيجة
تابعها وذكر فيه ان نقيض تاليها بنتيجة نقيض مقدمها وذاك في
نو **قلت** هذه المهملة لا عبرها انتهى **ثم** اعلم يجب التنظير
ما رابطة التي جعلها المصنف الشرطية العرضية هي بغير نقيض
المطلوب حتى يتحقق تنافيه لا يستعمل ضرورة فيرجع بالابطال
حتى يثبت المطلوب **واما** الدليل الاقتراني فهو مركب على
عين المطلوب والنتيجة فيه بالقوة لا بالفعل بخلاف الشرطية فهي

في امتثاله بها جعلا الا اذا احتوت معها او دونها لدليل الاقتراني
الاقتراني تركيبه باحد الاشكال الاربعة على ما هي معروفة فيها
و ظاهر كلام الدليل الاقتراني من كلام المصنف في الشرطية فيه ايما الى
تركيبه على نقيض التالي كان تقول في برهان الحدوث لو كان غير حادث وكلها
هو غير حادث فهو قديم وسر على هذا المنهاج وانما جرى للعقد
ولم موجبة بجعل الشرط وهو اعجاب الصغرى **قوله** بل حدث
لنفسه في بعض الحواشي اي بل لما انتقل من مفهوم الى منطوق
ولو لم يكن له محدث مطلقا فيقع انه حدث لنفسه فيصرح به لان
المنطوق اقوى من المفهوم ومثله قوله في صغرى الصغرى بل يكون
وجوده مستحيلا في الصغرى بل ذلك ما لا يرد فيها انتهى وهذا
كما ترى ما فيه تصريح بمنطوق مطوي في عبارة نحو كقول ابن مالك
ولم يفصل بغير ظرف او كظرف او عمل وان يحض في قطعات يحتمل
فصرح بالمنطوق لان في عبارة كثير من المؤلفين عنها التصريح به
كان منطوقا لكنه مطوي في الكلام انه مفهوم والتحقيق ما ذكره
كقول بعض شراح المختصر في قوله وظهر ان ذكرهم انه لم يستهم وليس
بنوعين اصلا حمل مفهومه انه عراض وانه نوى الاصلاح او لم
ينو شيئا هذا منطوق كما ترى وكونه مطويا في العبارة المطوا
عليه مفهوما لا يضار ان هذا منهم ذاكر وغفلة والله اعلم وفي بعض
الحواشي انه للابطال لانه نفي بقوله لو لم يكن له محدث الحدوث في الجانب
فاحتمل مفهومه انه حدث لنفسه او احدث نفسه ابطل ان يكون
اراد احدث نفسه وقال بل حدث لنفسه يعني لان احداثه نفسه لا
هو البطلان فما بطل الاعتناء به واعتنى بابطال ما عساه ان يخفى انتهى
بالطوا لمفهوم كما سبق وهو تصريح ببعض المطوي وهو حطها

ابطلا للبعض لا خر لن شمله اللفظ وهو صحيح وفي بعضها
لما كان قوله لم يكن له محدث يحتمل العبارتين وغيره فلم يتخلص للمراد
به بطل الكلام المحتمل وعين ما به القصد فكان يعود بعد ابطال كل
وانه حادث لنفسه وهو صحيح والتفسير الثاني هو الذي عبر عنه بعض
المحققين ابطل انتقال من اعم الى اخص يعني لشمول الكلام احد انه
بنفسه وحدوثه لنفسه فلا تنتقل الى الاخص وهو حدوثه لنفسه ثم
ان قول المصنف فحدوث العالم **اما** تمهيد للدليل بموضع
الدليل ووجهه ان الدليل قوله لانه لو لم يكن له محدث الخ فهو المقصر لا الدليل
و ابان يكون دليلا اختصر فيه بالاشارة الى موضع الصغرى ان العالم
حادث محذوفة جزء الدليل وصورته العالم حادث وكل حادث لابد له
محدث فهو كل الصغرى لكن هنا هو
والصغرى استدلالية وهو نظير
انت ظالم لن معلقة انه دليل الجواب لعدم صحة تقدم الجواب او الى محمول
الصغرى وهو حادث لانها ماخوذ من المصدر الذي هو حدوث وحذف المو
ضوع لدلالة المعطوف عليه عليه وحذف كل الكبرى لقوله لانه لو لم يكن
له محدث والصغرى بقوله ودليل حدوث العالم فتامله وبقوله لانه لو لم
يكن لكنها برهان فيقع تمهيدا او دليلا لبرهان تحت فلا يصح فيه ان
انه برهان اخر وحدوث العالم دليل بنسبة الانه وارجع الدليل البسيط
فلم يجعله الشيخ مستقلا بل قرنه بالاول التعليل المستمر لنهيد بالكلام
الكلام على انه المقصود منه وبيانه في كلام بعض المحققين ان المصنف
ذكر بيان الصغرى والكبرى وحذفهما وهو الحوالة الاضافة في قوله
وحدث العالم بمنع التركيب كما سنذكره وانما يكون اشارة للبعض
كما قلنا والله اعلم **قوله** ودليل حدوث العالم اي اجرامه
بقوله ملازمته للاعراض ونظم الدليل الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل

ملازم

ملازم الحادث حادث ينتج الاجرام او اجرام العالم حادثة وهذا
الدليل وبيانه بيان للاول وكيفية حدوث العالم الشامل للاجرام
والاعراض وبين حدوث الذوات بملازمتها للصفات وحدوث
الصفات بالمشاهدة والملازمة والمشاهدة وجعل الدليل
فتسميته دليلا فيه ما سبق من البحث وهو اطلاق الملزوم او
لكل على اللازم او الجزء **قوله** مشاهدة تغيرها اي مشاهد
هل حكمها في الجرم بظهور الجرم فيه كالاكل وزيادة سواكنه وكذا
قال العباد في شرح عقيدة ابي عمرو الجرابي ان المشاهدة في حكم الجرم
ان يرى الجرم كذا وكذا فيتغير الاحكام بظهور الاعراض في الذوات
جدا لم تكن وبعدم ظهورها بعد ان كانت بالمشاهدة من جهة
الاحكام وهي من هذه الجهة ضرورية لا يختلف فيها العقلاء
انما يختلفون في كون اختلاف الحكم هذا عن عدم محض او عن كمون او
عن انتقال ونحو ذلك فتامله ومن قال لو كان التغير محسنا هذا لم يخالف
احد من العقلاء انه عن كمون الاعتراض ساقط لانا نشاهد تبدل
احكام الجرم لا ذات التغير من حيث كونه عن عدم حتى يخالف اختلاف
العقلاء في كونه عن كمون او لا حيث جعلنا الحكم لم ينف كونه
عن كمون ونحوه وانما ينفي ببرهان اخر كما يسقط اعتراض من اعترض
بان التغير من العدم الى الوجود هو معنى الحدوث ونحن في مدراج
اثبات الحدوث ففيه الاستدلال بالشيء على نفسه وهو الاستد
لال بالحدوث على الحدوث **و** هذا ساقط وسنذكر ما تقدم وهو ان التغير
بالنسبة الى تغير احكامها يفيد ثبوت حكمها في الجرم موجودة
بعد ان لم تكن دليل حدوثها لم يقل وجودها في ذاتها بعد ان لم
يكن دليل حدوثها حتى يكون استدلالا بالشيء على نفسه بل تغير

حكم الجرم بوجود شيء بعد خلوه عنه دليل حدوث ذلك الشيء
الموجب لتبدل الاحكام في الجرم وليس تغير حكم الجرم بشيء هو
نفس حدوث ذلك الشيء بل يستلزمه بقوله استدلالنا
بالمعنوية مثلا على المعاني و قوله في الكبرى لو نظرت الى تغير
صفات العالم قبولا وحصولا معناه تبدل الاحكام على الجرم
ولا يصح الجواب بان استدلالنا على التغير بمشاهدته فيكون
المعنى دليل الحدوث مشاهدة الحدوث لانا انما نشاهد تبدل
الحكم وذلك لا يلزم من كونه كمونا الا فان حمله بعض
المحققين وظاهر انه حيث جعل المشاهد تبدل احكام
الجرم لم يتناول نفي الكمون والظهور لعدم دعوى المشاهدة فيها
لاختلاف فيه العقلاء وهذا فيه انه لا ينتج المطلوب وهو اثبات
الحدوث مجازا من تعميمه لقصر مخالفة الدليل للقصد لو عدم انتاج
الدليل المطلوب بل يقال ان استدلال بتغير الاحكام المستلزم
للحدوث ونفي الكمون والظهور لوضوح ابطاله اذ فيه اجتماع
الضدين وفيه بقاء العرض وفيه دخوله في الجرم وانتقاله ينبئ من
العقلاء فيه منتدلا على ابطاله بالمشاهدة المقتضية كذب دعواه
والله اعلم واجاب بعضهم بان القضية لما كانت مترددة بين
مسلم وهو ظهور العدم لما بينه الحدوث فلا استدلال به مسلم و
منكر وهو الاستدلال بالوجود بعد العدم اذ هو عين الحدوث فيمكن
الاستدلال به صح الاستدلال بهما معا لانه استدلال بشيئين [illegible]
واحدهما عينه وهذا فيه نظر لان الاشكال الجائي اذ لا فرق بين كون بعض
الدليل عين المدلول او بعض الدليل عين المدلول واذا اراد بالمسلم
والمنكر اسم مفعول او اراد به اسم فاعل فيه بين شخص مسلم وبين
شخص

شخص منكر وصح الاستدلال بهما هو عين المدلول فلا يصح لان الدليل
لابد ان يكون على وجه مستقيم في ذاته لا ينظر فيه الى منكر والى مسلم
من المخاصمين ثم ان التغير من العدم الى الوجود من حيث
الحكم المقتضي للمباينة ينتج الحدوث انتاجا ظاهرا اما
من وجود الى عدم فهو من صور استلزام القدم للبقاء الذي قال
فيه المصنف لو امكن ان يلحقه العدم الخ اي لو انتفى البقاء لانتفى
القدم لكن ثبوت القدم مستلزم للبقاء فثبت البقاء فتمت الكلية
عكس المعلومة وهي كلما ثبت قدمه استحال عدمه اي اللاحق
يعني ان العدم اللاحق نفي ما وجب ثبوته فهو مستحيل اي العدم
اللاحق بحدوث الاجرام من هذا على هذا المأخوذ من هذا الذي
كون في الكلام او من عكس نقيض ما اخذ من البرهان [illegible]
كلما ثبت قدمه استحال عدمه معكوسها بالنقيض الموافق
كلما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه او بالنقيض المخالف كلما ثبت قدمه لم
يستحل عدمه الظاهر تقديم وكل قضية يلزم من صدقها صدق عكوسها
الثلاثة هذا زبدة المستوفى ليس بمقصود هنا بل يذكر لانه ينتج
ما انتجه القضية او بعضها على مقتضى الترتيب وليس بمقصود لنا
فتامله واجاب بعض المحققين بمخالفته الدليل المدلول
بان الحدوث هو متعلق الصفة والدليل نفس التغير وهو نسبة والنسبة
غير المنتسبين الذين هما المنتقل عنه والمنتقل اليه ومنه ولا
انتقال منهما الخلف على المعرفة بين المنتقل اليه ومنه والانتقال و
اما مخالفته من خلاف في الكمون والظهور فيجاب بان المصنف
لم يعتد بخلافهم لوضوح بطلانه فكانه يقول التغير المشاهد يدل
سواء قلنا انه من العدم الى الوجود او من وجود الى عدم ولا يكن فيه دعوى

يكون او ظهور او الله اعلم قوله في برهان القدم لو لم يكن قديما
لكان حادثا ثم يذكر الاستثنائية والنتيجة بل نقول لكنه ليس
حادثا فهو قديم لا تعرج الى المحذوفين جزما لعلمهما من مقدمات
الدليل وهنا يكتفي عنهما بالدليل اذ هو موضوع لابطال الشيء و
ابطاله تصحيح نقيضه وبالاستثنائية يستغنى فيها بنقيض
التالي والنتيجة تستلزم من الاستثنائية بحذف الدليل عليها بتمام الدليل
الدليل وهو فيعتقد الى المحذوف الى اخره قوله فيلزم الدور قال المحقق
في حاشيته الكبرى عند قوله فيها الدور توقف الشيء على ما يتوقف
عليه اما بمرتبة او بمراتب فهذا اعني قوله بمرتبة للابتداء وقوله قبل
يلزم في الدور توقف الشيء بمرتبتين لا فرق باعتبار الشيء ونفسه
والمرتبة باعتبار الشيء وكل علما هو عين نفسه فاذا توقف
ا على ب وتوقف ج على ا فقد توقف الشيء الذي هو ا على الذي كان يتوقف
فيه على ب بمرتبة اي كلا باعتبار بالعلو والسفل وقوله بمرتبة يتعلق
بتوقف الثاني انتهى واراد بقوله الثاني اي معناه الذي هو اول النظام اذ
هو الذي يذكر توقفه بمرتبة او بمرتبتين مثلا او معنى الخلقة والتوقف
هو الاول فلا اشكال فيه انه المرتبة الاولى وليس الحد فيه ابطال الدور
بل التوقف الثاني الذي هو توقف ج على الذي ابتدا التوقف عليه فالمجرور
يتعلق بقوله فقد توقف الشيء الذي هو ج لا بتوقف الخطه وقو
له وقوله توقف هذا الفعل اعني فقد توقف المبتدا به
لفظا هو التوقف الثاني فتامله فانه جلي والشيخ المحقق تكلم من حيث
المعنى فيستفيد بعض اهل الجراءة الغافلين عن كلام المحقق الى حيث
لسانه او بنانه المتكلم في امر فيما لم يحط به علما ولم يدركه فهما
وهذا بيان التوقف بمرتبة فقال المحقق في بيان المرتبتين باعتبار و
التغير

التغير ثم اذا كان ب فاعلا ا وكان ا فاعلا ج فاذا ج متقدم
على ا المتقدم على نفسه لكونه هو ايضا فاعلا ج بقوله
تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وتاخر عنها بمثل ذلك اذ ب
من حيث هو فاعل في المرتبة الاولى وا في الثانية لوجوب سبق الفاعل
على فعله ومن حيث ان ا اثر ج فتاخر عليه فيكون في المرتبة
الثالثة فلزم ان يكون في الدور من حيث انه مؤثر في الثالثة ومن حيث
انه اثر وانما تكون المرتبة الواحدة في المرتبة الثالثة ولا يكون في
الثالثة لانه قد جعل في الثالثة اثر اثر الذي هو ا وقوله
تقدم على نفسه بمرتبتين وتاخر عنها بمرتبتين فلا ان اهل الدور من
تقدما ان ذهو المقرر في الدور الذي يكون بالعلو والسفل قوله بل
جعلا انه لا تناقض في كلام المؤلف واقعا علم واني من هذا الجواب
الذي جعل في المرتبة الواحدة الفاعل في الثالثة يجعل اثر مجوزا
للثانية ما قدمنا وهذا ان يقال المقرر ان في تقدم الشيء على نفسه وتا
خر عنها والمرتبة الواحدة في توقف الشيء على غيره المتوقف
على ذلك الشيء فلا دور في التقدم والتاخر باعتبار التغير والثاني
في التوقف وباعتبار التغير وحاصل الاحتمالين اعتبار الذات في
المرتبتين وعدمه في المرتبة او اعتبار التغير في تغير المتوقف
في المرتبتين واعتبار الغير في المرتبة الواحدة والتنويع بالمرتبتين
او المرتبة هذا في الدور الذي يكون بالعلو والسفل اما ذو الوسائط
فلا شك في التعدد فيه والله اعلم تم ان هذا ان لفظ الحقيقة في
قول الشيخ حقيقة الدور حقيقة التسلسل مجاز ولذا قال
القطب في شرح الشمسية الدور توقف الشيء الخ والتسلسل
ترتب امور الخ فلم يعبر بلفظ الحقيقة ومراده من عبر بالحقيقة كالمصنف

المجهول او المسؤول المعنى او التعريفي واراد بالمعدوم ما
الممكنة لا المستحيل فان الغير المستحيلات لان حقيقة الشيء
ما به الشيء هو هو كما به الوجود موجود **قوله** لا ان يحدث
الاول الى الثاني الذي يفعل فيه العدد وهو الثاني دارية الام من طلب علم
فيه من بعده فيبدا في العدد مرتبة **قوله** ممن احدثه مما
الاول هو بيان لبعض بعده وهم الذين كان خلقهم بعد الاول فيبين
على ان خلق الاول منهم وعقبه بانه الذي يلي الاول الذي انتهى اليه
العدد اي يكون محدث الاول بحرفه مثال نتعلم والد انه ولد **قوله**
او محدثه هو معطوف على الصلة بنحو كونه صلة من وفيه ضمير هنا
وضمير اليه عائد على الاول والضمير المتصل باحدثه رابط الصلة
فهو عائد على من **قوله** مباشرة او بواسطة تفصيل محدث
من احدث الاول والتمييز احدث الاول لان اصل التقسيم فيه وهذا
تقسيم في قسم منه فاذا كان محدثا من احدث الاول مباشرة الاول كان
الثاني [illegible] فاعل الاول مفعول الفاعل الثاني وهو الثالث واذا كان محدث
من احدث الاول مفعول الاول بواسطة كان محدث الاول مفعول هذا
محدث بواسطة والمحدث اي مفعول الاول بواسطة هو الثالث فمحدث
الاول على هذا مفعول الثالث الذي هو الرابع وعلى ذلك ما تكرر في الو
سائط فمن المقدر في احدث لعطفه على الصلة لا تصدق على الثاني
لذلك كون الثاني يخلق الاول وقوله ممن احدثه هو الاول فلا يعاد ومن اخرى
بل **اما** معمول هذا الثاني هو الثالث لانه مفعول له مباشرة
فهو الذي محدث الاول **واما** معمول الثاني بواسطة الثالث
وهو الذي يعم من الموصولة المقدرة مع احدثه المعطوفة افاصل
صادقة على الثالث فيتصل من قوله من استمد وجوده الى الاول مباشرة

على الثاني

على الثاني **واما** صادقة على الرابع فيتصل من قوله من استمد
وجوده اليه اي الى الاول بواسطة على الثالث هذا على سبيل الحصر
اذ ليس الامر محصورا في اربعة فلا يعترض على المثال بان الغرض
بان الحكم اعم لوضوح ذلك … وسياق الكلام ان محدث الاول لا بد
ان يكون واحدا من الذين قد كان فعلهم وهم اثنان من احدثه الاول اي
هو الذي يعود بلا احداث على الاول وهو الثاني **و**اما يعرف
الاول من احدثه المستمد الى الاول مباشرة من احدثه المستمد
هو الثالث والمستمد هو الثاني وذكر التعريف المحدث للاول لانه
يحدث للسفينة ذكر احداثه الاول **واما** ان يعرف الاول بان على
احدثه من استمد وجوده الى الاول بواسطة وهذا الفاعل المحدث
للاول هو الرابع الذي احدثه والمستمد وجوده بواسطة والمستمد
بواسطة هو الثالث والواسطة الثالث وايضاحه معنى ان نفرض
لنه العالم ومنتهاها **د** ومجموعها **ا ب ج د** بحيث انتهى
العدد عند الاخير وهو **د** وليس فوقه **ه و ز ي** مثلا فرجعت
نطلب من خلفه ممن هم بعده من داخله بالعرض المذكور اذ المفعول بعد
الفاعل لا يخفى الخلافية فيه على وجه التقسيم وذلك لما يخلق
د من كان خلفه **د** وهو **ج** معنى قوله ممن احدثه المستمد الى **د** مباشرة
ومن احدثه المستمد هو **ب** فيكون الذي احدثه المستمد الى
د مباشرة الذي هو **ج** هو الذي نحدث **د** او يحدث الاول وهو **د** من احد
ثه المستمد الى **د** بواسطة ومن احدثه المستمد هو **ا** والمستمد
بواسطة هو **ب** والواسطة **ج** والمعنى ان الحادث **د** و **ا** هو الذي احد
ثه **ب** المستمد وجوده الى **د** بواسطة **ج** فتامل ذلك فقد
لا تعتبد ايضاحه وسياق الكلام لم استوائه ولا يصح ان يكون الاول

هو الله العالم ثم الذي هو **ا** مثلا اذ ليس بعده من الالهة شيء لانه خا
لق العالم بالفرض فالعالم مخلوقه بعده لان المفعول بعد الفاعل
فلا فان الذي انتهى اليه العدد بل الالهة في العدد بعده لعرض خا
لقيته ثم قبله وكلا يصح ان يكون ضمير المفعول المعطوف في قوله
او اخرته عائدا على الاول حتى يكون المعنى او احدث الاول فلانه
وجوده اليه اي الى الثالث الصادق في قوله ممن احاله هذا الاول فلا
لفظه فهذا الثاني وهو الثالث او بواسطة للثاني وهو الرابع اذ فعل
وان صح معنى فلا يصح صناعة اذ المعطوف به وما بعده تابع وهو
تقسيم مفعول الذي في قوله او احدثه هذا الاول بدل الضمير على الطا
دفة على الثالث مفعول الصادق على الاول الرابع مفعول المفعول من
الاول فاعله وذا هو الكلام المعطوف النعوت بمبتدأ وهو ان صح معنى
فلا يصح صناعة والالفاظ قوالب المعاني **و** انما قدر من الاحد لان
الجملة اذ اعطفنا طاهر في جملة وكان الموصول لا ينقطع فلما وجب
تقديره موصولا اخر بخلاف الفعل وتعدده والحلف ويلزم ذا الدر
هنا ان المجرور من طاف على صلة الاول فلا تصلح على غيره فتامله
قوله لانه يلزم عليه تقدم كل واحد من العدد شيئين الخ فيلزم ذا الدر
كون الشيء الواحد مقدما باعتبار وبا عليته متأخرا باعتبار معلو
ليته وذا الدر تناقض لكون المحكوم عليه هنا واحدا غير متعدد فتنا
التناقض لكون زيدا ابا لعمرو ابنا له فلا يقال انه تناقض لانه مسابق
بابوته متأخر ببنوته كما قلنا انه واحد فلا يجتمع فيه انه سابق وكا
حق للاختلاف في جهة الابوة والبنوة لا يكون اختلاف الجهة رافعا للتنا
قض لاتحاد الموضوع وكذا الدر هنا انما الخلاف في موجبي النفي والاثبا
ت كلية محلهما الذي هو كل شيء في العرض فلا ينقض لانه متقدم بعلا

عليته

معلا عليته متأخر بمعلوليته فلا تناقض لانا نقول التناقض
في غير اثبات الوجهين مع اتحاده والله اعلم بما يلزم
من الخلاف وجوه الذي نختبرها حتى يندفع التناقض عنها
ولا يمكن كون الدور الثلاثة زوج باعتبار كونه منها فرد باعتبار
مجموعها لاختلاف محل النفي والاثبات فتامله **قوله**
وذا الدر يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له هذا امر وجه بيان استغراقه
حوادثه بلا اول الخ وفسر ذلك في الكبرى بعبة فليتراجع وهذا
الوجه قد اختص عنه في ارشاد قال المقترح وفيه
اسند الحاجب الكتاب بطريق واحد وهو طريق معظم اهل التوحيد
فان ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد
وما لا يتناهى لا ينقضي ولا يتصرم فيلزم ان ينقضا ويلزم الانقضا
عند تسليم ان ينقضا فيما لا يتناهى **و** في الكبرى بلا فراغ العدد
يستلزم انتهائه طرفيه وبتقسيم استلزام الفراغ الا انتقاد الوصال الى
ان الجمع بين الفراغ وعدم النهاية مستحيل بلا فلانه تقول الدر
متعلقا به هذه الطريقة قال وقد تبين بها ان يقال الوجود لا
انقضاء لما لا نهاية له في زماننا هذا ما اذا قدمنا الوحدة هنا الى ما قبل
فيقضي بانقضاء ما لا نهاية له **ثم** كذا الدر ما الحكم بالانقضاء ينتهي
الى زمان لا ينتهي بمعنى بحيث لا يكون للاحكام اول وهو ضروري هذا
الحكم ان يكون مسبوقا بحوادث ليحكم عليها بالانقضاء فما لا اول
له مسبوقا بحوادث وهذا الكلام هذه الطريقة انتهى كلامه **وحا**
صل النزاع ان العلة سبقه فلا يكون بحوادث بلا اول الخ ومع ذا الدر فهم
فلا يكون بلا انقضاء والفراغ فيمنع اهل الحق هذا بانه لا يتصور ان يقال
بالانقضاء والفراغ فيما لا يتناهى او فيما لا اول له الفراغ والانقضاء

بمستلزم التغاير وبهذا تنازع في الاستلزام وفيه تسليمه عدم
الاتحاد وهو بعيد الا ان يراد من حيث المفهوم والا فما صدق اللفظين
واحد **وهذا** الذي زاده المقترح جعله في الكبرى وجها
مستقلا ونممه بوجهين كون الاحكام لها أول ولا مع ان هذا الطف
جهة لا تتم الا بهذا الوجه الذي زاده المقترح **و** نص الكبرى في هذا
الوجه لو جاز انقضاء ما لا نهاية لها لصح ثبوت الحكم على كل حادث
بعد ان مر ما لا نهاية له قبله وحينئذ نقول تلك الاحكام اما ان يكون لها
اول او لا فان كان لها اول وبحيث انتهت الاحكام الى واحد لا يصح الحكم
عنده بانقضاء ما لا يتناهى قبله لزم ان ما يتناهى الا بتناهى ابتداء
ذلك الواحد وان لم يكن للاحكام اول لزم ان تكون الاحكام وهي ازلية الجنس
مسبوقة بحوادث بحكم بعد انقضائها وهي ايضا ازلية الجنس فالسابقة
تنافي الازلية فلزم ان ما لا يتناهى لا ينقضي وان انقضاءها على تناهيها
وهو المطلوب **و** انما كان ما زاده المقترح لا يتم الاستدلال الا به لاحتمال
ان يقول الخصم كما قال التفتزاني فيما مر ان الدليل انما يفيد لا نتقال الى
يومنا وهذه الجانب ليس هو الجانب الغير المتناهي وان النزاع في
التناهي في طرف الازل والدليل لا يفيده **فـ**اذا ضممنا ما ذكر نفي الدليل
بمسئلة الاحكام على الحوادث ادى الامر الى التناهي في جهة الازل
وكان الشيخ في الكبرى جعل ما زاده المقترح وجها مستقلا لاشتمال
الوجه على اعتراض وعدم صحة ايراد التفتزاني لانه
لا ينتهي العدد الى هذا الموجود الا بعد فراغ كل ما قبله من الازمنة فبعد
فراغ العدد من الجهة التي زعموا انها لا تتناهى بلا حاجة
لتضمينه الاحكام **ولذا قال** الشيخ لان فراغ العدد يستلزم
طرفيه **و** جعل في شرح المقاصد الوجه الذي اقتصر عليه صاحب

الارشاد

انظر هنا

الارشاد من الوجه الصحيح فان قال لو كانت الحركات الماضية
غير متناهية لامتنع انقضاؤها فان قلت ان ما لا يتناهى لا ينقضي
ونحوه واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء
ما قبله ورد بالمنع فان الغير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه في
الجانب الغير المتناهي انتهى يعني والانقضاء هنا في جهتنا لا
في جهة الازل اذ انتقالنا الى يومنا انتهاء للمستقبل لا للازل واجاب
بما سبق ان كل يوم لا يوجد ما لم يوجد جميع ما قبله لان كل يوم ما
مع من حدوث يوم عليه محدود بيومنا هذا ان دليل فراغ كل ما قبله
في جهة الازل وقد فرغ وانقضى ما زعموا انه لا يتناهى والله
اعلم **و** للمقترح في الاشعار مثل ما في الارشاد من تقسيم الوجه
اولا بما نقدم به وتتميمه به يندفع اعتراض السعد كما ينبه
مع ما ذكرته دون تقسيم فتامل ذلك **قوله** واذا بطل الحدوث
وجب القدم اي اذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم
يكن فكان واذا بطل المحدوث ثبت القدم وهو المطلوب ونتيجة
الواسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم وصح يكون حاصله
انتفى وجوب القدم وان كان في ظاهر كلامه انه ابتنى القدم كذا وجهه و
فيه ان نفي الواسطة لا يقتضي وجوب القدم بل يقتضي القدم نعم استحالته
الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق **و** ان كان الحدوث غير مستحيل
فتامله **قوله** لا يمكن ان يلحقه العدم الخ انما قال البرهان على
استحالة الامكان لا استلزامه استلزام الوقوع بخلاف العكس
فتامله **و** ايضا المقصود وجوب القدم بتحقيقه ولا ينتجه الا استحالة
امكان العدم العلم الحادث بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص
من حيث استحال الامكان بقسميه بان انتفى وجوبه وجوازه وجوبه

ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء واطلاق الامكان في المعنى الاعم
على وجوب المناطقة هو مجاز في عرف المتكلمين وقرينته قصده مقا
بلته بالبقاء ولا يصح ان اخذ البقاء الا ببيان استحالته لان امكان العدم
وانما قلنا انه يطلب البطلان لانه بصدد اثبات الصفات بابطال
نقائضها على ما هو دابه ووجوب البقاء نقيضه وجوب
العدم او جوازه فلا يثبت الا بنفيهما فجعلنا الامكان مرادا به
المعنى العام ليشملهما فتامله **قوله** ويمكن ان يعتذر الا
مكان المستعمل بالخاص واذا استعمل الامكان الخاص فلا دابه الى
محال مع وقوع العدم الجائز اعني في الاستحالة وان كان ذلك الوجوب
هو بيان الحقوقه بحيث يصير لدينا حال الامر جواهر العالم التي للبقاء
بها العدم او من بالاستحالة ايضا **قوله** والجائز لا يكون وجوده
الا حادثا لان الجائز هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه وهو
مقابل للوجوب او القديم فهو على محل بحث فلا يكون وجوده عند هذا
الا حادثا والا لا بالاسبقية نعني انه يتميز الجائز على وجه وذلك
لا يليق القديم بالغير بلا برهان مبني على الجائز عند اهل الحق في
بعد ثبوت ابطال التسلسل تبين بعلته ببرهانه والا فيدعي الحكماء ان
هو قديم لاستناده الى علة قديمة فتامله وهذا الدليل قال في شرح
كبراه لما مشبهة بحققه ومن قصد ما فيه يعني فيما يعتبر ضربه المتكلمون
وانا قد لنا بان يكون بالعلة يعتبر صحة كون الجائز حادثا بل يدعوا
استناده الى العلة القديمة كما ذكرته لان على انه لا يتحاشون من تسميته
حادثا فيصح ولو على مذهبهم ان الجائز لا يكون وجوده الا حادثا على
معنى استناده للغير فهو قديم من حيث استناده للعلة القديمة حادث
من حيث الاستناد وعدم فتامل ذلك والله الموفق

قوله

١١٨

اي كيف

قوله ثم ثبت ذلك والحالة انه يتوقف بيان الدال والمدلول
ويصح كما يقع كثيرا في كلام المؤلفين ان لا التعليل كذا في بعض الحواشي
شيء ولا يصح اذ ليس من معانيها التعليل بل التعليل مستفاد مما
بعدها كقولهم في الامام الشافعي في التعجب ما احسنوا عليه من العلوم
وكيف لا يكون كذلك وتستفيد مالك **قوله** لا شك ان وجوب
القدم يستلزم وجوب البقاء اذ في هو دليل البقاء اذ الدليل مما
فيستلزم المطلوب والعلم بالمدلول متوقف على العلم بالدليل فعلم
فان عندك البرهان الذي تقدمته في القدم ثبت عندك بقاؤه **قوله**
وذلك يستلزم جواز حدوثه اي وجود الجائز يستلزم حدوثه
لا مجرد الجواز اذ لا يستلزم الحدوث **قوله** مخالفته للحوادث
ثم بعيد هذا بما تقدم من الجهة والعرضية انه لا على ما يستوي الخلاف
مذهب من لا يرى انحصار الحادث في الشيئين وينسب الموجودات وهو
النفوس البشرية تجردها عن الذات كما عند الغزالي والفلاسفة اذ
على تقديرها لا تكون الا حادثة بالاجماع والآخر على الاول **قوله**
لكان حادثا لان الذي علم مماثلة للحوادث حدوثه او قدمها وخص
الذي يحدونه لعرضه مماثلة خاصة بان يكون جرما وذلك يستلزم
حدوثه وبيان حدوثه ظاهر في غيره اتصافه بالاعراض وبيان في ا
تصافه بالاعراض انه يكون ناقصا مستكملا بغيره اذ لا بد في العرض
من كونه للفاعل اصلح من عدمه وهو معنى الكمال قاله في شرح المقاصد
بعينه فيلزم عليه افتقاره الى من يكمله فيكون ممكنا والممكن لا يكون
وجوده الا حادثا ونقل فيفتقر الى من يخلق له الكمال بتحصيل غرضه
وذلك يؤدي الى تجويز الحلول عليه فيكون حادثا فتامله
قوله وذلك محال لما سبق فيلزم وجوب قدمه وبقائه البقا

مذهب المجوس فيبطل به التسلسل وذكر البقاء لأنه يستلزم القدم وا
لقدم يبطله التسلسل والبقاء ينافيه ويبطله بواسطة فلا حاجة
الى ذكره لان المرجع للقدم والاقتصار عليه كاف والاختصار **وا**
جيب بأنه أراد ابطال التسلسل ببرهان وجوب الوجود لا
دون البقاء والقدم ووجوب الوجود معنا لا يبطل لعدم سابقا
ولا حقا وهو القدم والبقاء فتأمله **قوله** فذو عرف بان
هذا انقطاع التعب لكن لا ان البرهان لا يكون الا كذا الخ وا
ن بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمي والعرضي واجماع حدوث
الزائد عليهما ان قدر كل سيرى وخمال ان يكون اعلم ان الاجماع لا
نه دليل لا برهان وان كان قطعيا لانه مشهات بها لا يتوقف
عليه دلالة المعجزة وجه يخف بان **قوله** فلانه لو احتاج
الى محل تدهو بل لا كسبه احتياج لمقابلة الاستثناء فلم يعبر كما عبر
غيره بقوله لو قام بمحل وان كان يشعر بالحاجة ايضا والصريح في
المقصود ليس كالمشعر على ان عبارة الغير اظهر في المقصود الذي
هو التنزيه عن كونه صفة بخلاف عبارة المصنف لصدقها باحتياج
الجرم لمحل ان كان وان كان اللازم فيه وهو قوله لكان صفة لانه يعبر
ان المراد بالمحل الذات لا المكان ومعنى قيام الوصف بالموصوف وتبعيته
له في التحيز والتحيز بالذات للجرم وتبعه للوصف في التبعية فلا يصدق هذا
الا على اوصاف الجرم **واما** اوصاف العارض والمجردات فلا
يقال فيها يصدق على هذا التعريف واعترضه التفتزاني بانا لا نسلم ان
ذلك معنى القيام بل معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به
بحيث يصير نعتا له وهو منعوت وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز
فيشمل صفات الباري كما عند المتكلمين والمجردات كما عند الفلاسفة

والله أعلم

ولقائل ان يمنع الى اقامة البرهان على التنزه عن المكان مع خلوه عن
المخالفة بتخصيص القيام بالتحيز بدفع كونه صفة قائمة والصفة
لا تتصف بصفة المعاني فيبطل الاستثناء بينه لا ... لا تتصف
بصفة وبيانه من جملة على هذا الشكل ان يعرف الشكل الثاني كل صفة
لا تتصف بصفات المعاني ولا احكامها والله تعالى يتصف بصفة
المعاني واحكامها فلا شيء من الله بصفة او لا شيء من الصفة
بالله وصغرى الصغرى قوله اذ لو قبلت الصفة صفة الخ وصغرى الكبرى
غيرها ان كل صفة من صفات المعاني وهذا على ترتيب كلامه ويحتمل
أخذ الدليل على غير ترتيب المتن بان يجعل الصغرى **مولانا** جل و
عز يجب له تطابقه بها والكبرى والصفة لا تتصف بها الا كذا الخ فلو
لظهر بانه لا عكس فيه **قوله** بصفات المعاني وهي القدرة
مقتضى الدليل منع قيام المعنى بالمعنى فتخصيصه بصفة القدرة
وما معه فيه لانحصار الاستحالة في التصنيع والطرف بها الا
هي التي قيام البرهان على ثبوتها **للباري** في المقام غير القديم
لأن ثم وليل ان يرى المصنف في حق القدم **قوله** بصفة
ثبوتية غير نفسية يعني **و** اما السلبية والنفسية فلا يمتنع
اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والتعلق الصلاحي
بالممكنات فتأمله **قوله** والنفسية تتصف بها الذوات
كالتحيز للجرم والمعاني كالسوادية والبياضية للون والتعلق
للمتعلقات كتعلق العلم مثلا والصحيح اتصاف الصفة بالنفسية
دون المعنوية مع ان الجميع حال لا يعرف بين حال وبين معلل ولعل
استحالته كالنفسية وحال يستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة
به كالمعنوية لاستحالة ثبوتها بدون المعاني فلو اتصف الصفة

بالمعنوية لا تتصف بالمعاني الحقيقية لاستحالته بالبرهان
السابق كما بان بيانه مع قدح به **قوله** اذ لو قبلت الصفة
صفة ثبوتية لزم ان لا تعرى عنها صفة اخرى لان المحل القابل للشيء لا
يخلو عنه او عن ضده او عن مثله وهي قاعدة معلومة عند المتكلمين و
هي معترضة كما بان به برهان السمع والبصر والادراك بيان لا
استحالة اتصاف الصفة بالصفة اذ قيام المعنى بالمعنى اما ان
يكون ضدا او مثلا او خلافا والاقسام كلها باطلة **اما** الاول
فلان الضدين متنافيان لا نفسهما وقيام احدهما بالاخر يوجب عكس
حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال
اما الثاني فلانه يلزم ان يكون العلم علما والقدرة قدرة والحياة
حياة والبياض بياضا وذلك محال وفيه اجتماع المثلين وفيه
التخصيص من غير مخصص لان المثلين متساويان في الحقيقة فليس
احدهما محلا والاخر حالا باولى من العكس **واما** الثالث فلان
نسبة المخالفين نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها دون بعض
فيلزم عموم الجواز في كل خلاف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض
وغير ذلك مما يعلم بطلانه ولذا اتبين بطلان قيام حكمه بمعنى
لاستحالة المعنى وكذا الاكوان الحال النفسية اذ ليست معللة
بامر زائد على الذات **قوله** فتبين وجوب الغنى المطلق
عن المحل اي عن ذات يقوم بها وعن المخصص اي فاعل خلاف غيرهما من الجواهر
اذ هو مفتقر للغنى عن المحل فلا تستغني عن المخصص لان المصنف
اخل بعقيدته من بيان استحالة الاتحاد لوضوحه قال ابن العربي
وذلك لانه لا يعقل الا ان يكون حال الاتحاد موجودين فلا اتحاد
كذا معدومين واحدهما الا عند وجودهما لم يتحد احدهما عند
عدمها

عن عدمهما كذا الاول وعند عدم احدهما لم يبق الا الموجود انتهى
كلامه ايضا يعرض تسليم تصوره وهو صيرورة الشيئين
شيئا واحدا يلزم منه صيرورة الواجب ممكنا والممكن واجبا
واللازم باطل فالملزوم مثله ولا يوجد في كلام العرب في المحبة
فليس بتنافي العوض يتبادر المحبة بل مرادهم كيفيته حتى جعلوا
وتمثيلوا الاثنين واحدا على معنى الرضى وصوف ذا الحلول كما في
في العادة الوكيل والعمل الحقيقي للملك جبريل حنبه في خاطر
وبكيه على الضرب وقد حلف لا يضربه وهذا تقريب وان الملك الحق
لا يواخذ بفعل الوكيل لانه يفعل ما يشاء فلا يواخذ بفعله فكيف
يكتسب بمدح فلا نكر من العقلين **قوله واما** برهان وجوب الوحدا
نية له تعالى في وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الا
فعال بكاف في لا يتعين فيه فسماه كم متصل ومنفصل البرهان الذي
يحي في غيره تعدد قد ربتين مثلا او كما عينه له وبطلان الجزء فيه الجزء
لانه لو تركب وجواهره لم توجد لعوالم للزوم العجز وذلك لان اوصاف
الالوهية اما ان تقوم بكل جزء او بالبعض او بالمجموع والكل باطل
اما الاول فلان كل جزء يكون الها فيأتي التمانع والعجز للمما
ثلة فيأتي نفي الحوادث **واما** الثاني فباطل لانه لا اولية لبعض
الاجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها
وهو يؤدي لنفيها وهو محال والبقاء لمن تعدم من الاجزاء يلزم عجزه
فيلزم عجز الاخر للتماثل فيؤدي الى نفيها **واما** الثالث فلانه
يلزم عجز كل جزء على انفراده وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء للمماثلة
وذلك يؤدي الى نفيها **و**ايضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من
الصفات **واما** تعدد الذات انفصالا فهو الذي تصدى له في المنتج

وأما استحالة تعدد الصفات بأن يكون ثم حادث صفة قدرة
مثلا تماثل صفته فلأنه لو نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت
قدرة الرب ويلزم عجزها في سائر الممكنات فيلزم نفيها لأن قدرة
العبد عند القائل بها إنما نوع الصفة كالذات فيمتنع في الذوات
بعجز قدرة الرب فيلزم نفي الصفات أو نقول إذا عجزت قدرة الرب
عجزت قدرة العبد لأنها جائز على المثال يجوز مماثلة **أما** الجدانية
صفاته فلأنه يلزم فيها نماذج لأن المؤثر الذات والمعتمد الذات فلا
تمانع بين القدرتين والإرادتين وسائر الصفات دليل سلم فقط التمانع
فلا يعم الكلاميين والعلميين والإدراكيين بل يختص القدرة ونحو الإرا
دة على تعدد الإرادة أنه يؤدي إلى نفي العوالم لا بالعجز بل بضد
الإرادة وهي الكراهة والمضادة كالعجز في الجميع لأن زيفا (?) ل
ذا تعطلت الإرادة تعطلت القدرة وذلك يؤدي إلى العجز المؤدي إلى
نفيها وهو محال فلم يجر البرهان في صفاته باعتبار تعدد ذهابي (?) في ذا
ته ويمكن أن يقال لم يختص هذا بالبرهان لمخالفته بعض أكابر أهل
السنة فيها كالصعلوكي في العلم والكلام وحكى ابن الحاجب
في القدرة القول بالتعدد بتعدد المقدورات

قوله

إذ لو كان له مماثل في الوهيته اه ما يشمل الكم المتصل والمنفصل
في الذات والصفات بأن نقول أوصاف الألوهية تجزئة أجزاء الذا
ت بأن تكون الأجزاء قديمة (?) أو تتعدد صفات الألوهية بوجود
صفة أخرى في غيره أو قدرتين مثلا فيه فيظهر شمول دليله والجمل
الذي بيان ذكرته لك من العلميين (?) مثلا فافهمه ثم التمانع حاصل من حيث
إن الممكن من حيث هو ممكن لا ينقلب واجبا فيمنع تعلق صفتي التأ
ثير به ولا حاجة للحكم الذكري (?) في فرض الاتفاق في حصل التمانع من حيثما مع

الصفة

الصفة وقبول كل الممكن فليس صدوره عن أحدهما بمنع توجه الآ
خر له بل يقال إنه موجود وتحصيل الحاصل محال بل علم صدوره
عن الآخر يحتج للآخر أنه ممكن باطله والكلام عند التوجه أو بعد
الفعل باعتبار الإبطال في فرض الاختلاف تعود قدرة أحدهما دون
الآخر ويحتج للآخر أنه ممكن عند التوجه وبعد الفعل باعتبار إبدائه
بل بقاء الضد ليس محالا **و** إنما تعلق للعجز وعروض الوجوب أو الا
ستحالة لا يرفع الإمكان الذاتي **و** الحاصل أن الممتنع اجتماع
قدرتين اتفاقا أو اختلافا لأن الممكن الذي هو متعلق القدرة فهو ممكن
لذاته فعدمه ووقوعه بقدرة الآخر عجز لأنها لا يدفع عنها العجز بوجوب
أو استحالته ولا امتناع اجتماع قدرتين نظير اجتماع جزئين الجوهر
أي كونه في آن واحد في حيزين فلا تتعلق به القدرة على هذا الوجه
لاستحالته وفي الاعتبار الممنوع اجتماع قدرتين وكلا احتمالين في
الممكن ومنع اجتماع قدرتين جاء من تعدد الآلهة الذي نتكلم في
استحالته **و** هذا البحث أشار إليه التفتازاني في شرح العقائد ولا علمه

قوله وبهذا تعرف أي بوجوب الوحدانية لذلك بطل التمانع
أي قدرته علامة التعلق فلو كان ممكن ما مقدورا للعبد على سبيل
التأثير للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فالملزوم
مثله ويلزم اجتماع مؤثرين أن قدرته عامة فيدخل فيه هذا الفعل
العبد فيكون مقدورا وواقعا بقدرته على ما يعني أنه لا يقع إلا مقدورا و
وقوعه بقدرة العبد جواز العجز وبيع (?) السعد والمقترح كون
العموم يقتضي الوقوع بل جواز وقوع الفعل بقدرة العبد ووقوع
كما الجائز فلا يستلزم عجز قدرته وأجاب بأن جواز وقوعه في
مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وجواز المحال محال

الوقوع

قال وفيه نظر انتهى ووجه الجواز لا معنى له الا امكان ال
تأثير ووقوعه بها او بغيرها بحيث وقع بالغير بهو احد
طرفي الجائز والله اعلم قوله لا اثر لقدرتنا اي لا اصلا عقلا
او عقلا وقيد الاختيارية لانها هي التي خالف فيها اهل الظلال
كحركة المرتعش دون المرتعش قوله المسمى في الاصطلا
ح وفي الشرع بالكسب نائب فاعل المسمى ضمير الاقتران وفي
تسميته كسبا مجاز اذ الكسب مكسوب العبد وهو مقدوره
مع متعلق قدرته سواء كان بالاقتران محل قدرته او بالتأثير كما
تقوله المعتزلة اقترانا كما تقول او تأثيرا كما تقول الغير فالاقتران
غير مكتسب فليس هو الكسب وكذا التعلق غير الكسب لانه
كان يلزم ان العبد انما تسمى كسبا له وفعلا له من حيث تعلقت قدر
ته به ومن جعل الاقتران انما به سمي الاقتران كسبا من اطلاق اسم المسبب
على السبب ويحتمل ان يكون اصل الاسم للاقتران واطلق على ما يقتضيه
عنه من اطلاق اسم السبب على المسبب فلا يكون اعتراض على المصنف
فراو هو كان اصل الاسم له لخلاف الموجه الا ان يد الماجاء الا
اسم من مسببه ثم ان وقوع فعل العبد تحت قدرتين قد سبقت استحا
لته في قدرتي الله او في قدرته له واخرى لغيره وذا الدليل على من جوزهما
مؤثرتين اما هنا وهو دخول الفعل تحت قدرة الله وقدرة العبد
تأثيرا وكسبا لهما لجهتين فلا احالة وهذا القدر من المعنى ضروري
ومن ان اصطلاح الشرع ومن تبعه لا كل المتكلمين والقايلين بالدخل
في المختار فلا فعلان اختيارية قال في شرح المقاصد النايم تصدر
عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيلها كمية وكيفية فلا
اختيار والكاسب لا يستلزم القصد والعلم بخلاف المخترع ثم ان العبد

مختار

مختار بحسب الحال والا جماله الجبر قال في المقاصد وبه
كلام العقلاء قال الجاحظ للوتد لم تشقني قال سل من يدقني
قوله بحسب العادة حسب اذا وقعت دون جر مسكنة
السين وبالباء مفتوحة نحو بحسب المعنى وهذا ذكره ابن ابي
العز ابن تي مشيد الدهما ايه الشارع في اعراب الفرد الذي حي
اي على اي بعد اجزاء كصار وبعضها لم يكن الجر زائدا الا ان يصحوع
ان يحسبه في سيبه ساكنة والمراد هنا وبعضها بحسب جري
العادة بخلق الله المقدور عند حلول القدرة وتبيينه فعلا وتركا
والعادة الاذن الاقتران ولا يعرض لها للتأثير ولا عدمه ولا
بعقل الا دون التأثير فليس في خلافة العبد الفعل ويمكن ان يعرف
لان حكم العادة الصحيح لا يخالف حكم العقل الصحيح والمخالفة
هنا من جهة ان حكم العادة بسبب كثرة النظر وان لا حصل بين
المعتاد والمسبب على حسب المراد وهمي بسببه الاغترار
بالعادة وحكم العقل غير وهمي بل هو جواز العقد غير مطيق
للافعال والمخالفة بين حكمين مستندين للعادة والعقل بعضه خا
صة لا بين حكم العادة والعقل مطلقا حتى يلزم عليه ان العادة
جاءت في حكمها بما يخالف العقل لا في مقام الفتح ونسفه ما
تقدم قوله الجبوبية بفتح الباء والتسكين لجيم وبسكن
ويحرك للازدواج قاله في القاموس قوله مبتدعة لمخالفتهم السنة
المقتضية لمنع التكليف وكونهم بلغة لاحد مخالفيهم المقاسب
منعها هنا الغفلة او على فهم الحجة والقرابة نقل الفرق بهم فهو
جوز العذر لقولهم ينبغي كون الشيء بتقديره الله وقضيته كما
ابن الذكر لمقالة لمشعر في ضعفهم وكثرة مداخلتهم ابدا وقيل لاتباعهم

للعبد قدرة الايجاد وغيره والقياس ضم الغائب فهو تغييرات
النسب فلكون الاسم صار فاعلهم دخلوا في قوله صلى الله عليه وسلم
لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا و قوله القدرية مجوس
هذه الامة قالت القدرية لاهل السنة انتم احق بهذا الاسم
لان انسان ينسب لها يثبتها كجعفري وشافعي وحنفي لا لمن ينفيه
ونحن نفينا القدر وجعلنا الامر انفا واجيب بان هذا اللفظ
قد لا تمكنه سلف هذه الامة وشاع في عصرهم وهي انما المتصوف بنفي
فلان القدر وان الامر انف وبالاثار المصنوعة الى الصحابة فكأنه جاء
لفظ عبارة عن تعلق علم الله وارادته بالاشياء ازلا والمعتزلة نفوه و
قالوا الامر انف اي مستانف حادث ولانه لا يصح عن النبي صلى الله عليه
وسلم القدرية مجوس هذه الامة وللخبر ان المجوس هم الذين ينسبون
الخير الى الله والشر الى الشيطان و ايضا من يضيف القدر لنفسه
ويدعي كونه فاعلا اولى بالاسم القدري ممن يضيفه الى ربه فرع
المبتدعة لمخالفتهم اجماع سلف هذه الامة قبل ظهور البدع على
ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن قوله ابتكر وامع
لانه في معنى الصفة كثيرا لاتباع شركة العبد في الفعل ولذا الذي
لا يبعد فيهم علماء ما وراء النهر حتى قالوا المجوس اسعد حالا من المعتز
لة لانهم اثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء للحصى ما
المصنف تابع لهم في المبالغة والا فالمشرك من اثبت شريكا في الالو
هية وواجب الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كعبدة الاوثان والاصنام والمعتزلة لم يقولوا بذلك
ومن ذلك كان قال التفتزاني قوله فيتحقق مذهب اهل السنة
في الحجة ومذهب اهل السنة لانهم [illegible] هذا الكلام [illegible]

عند

عند المصنف ولذا قال ولا تصغ باذن نحو ثم لما
تجاوز الجبرية الحد من نفي الكسب اثبات شيء على نفي الاختيار
واثباته ضرورة نسبهم اهل الحق الذي هو مجاوزة الحد والمعتزلة
لما لم يجعلوا الى النقص حقه ولم يصلوا الى الصواب من عموم تعلق قدرة
البارئ بالكائنات لا سيما كما انها كسب العبد واصل
وفي نظرهم عاجزين بعد طبيعة نسبهم الى التفريط الذي هو التقصير
فلما كان الجبر هو الحق صار مذهبهم هذا جبرا بالذات حيث زاد عليه
حتى نفي الكسب نسب الى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب
المطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا
فنسبوا الى التفريط فتامله .. فلا يقال الجبرية لم يصلوا فينسبو
الى التفريط والقدرية زادوا فرق الكسب انه مخترع فينسبون
الى الافراط لانه في مقام المدح وتسلك ما تعلق فيه الظفر لا بجهو
الزيادة عليه وعدم الظفر بالحق والقصور دونه فتامله قوله
ولا تصغ باذن نحو الخ اشار به الى ثلاثة اقوال تخالف قول اهل السنة
قول القاضي ان تاثير القدرة الحادثة في حال الفعل
في اصله لكون الحركة قتلا او غضبا ونحو ذلك حال زائد على الحركة
الحادثة الله وقول الاستاذ ابي اسحاق كما [illegible] وهو كقول
القاضي غير ان التاثير عنده في وجه واعتبار للفعل لكونه لا يزيد على الحال
و قول الامام الجويني لاجراء تاثير قدرة العبد في ذات الفعل لكن
على وفق مشيئة الرب وارادته وهو [illegible] هذه الاقوال غير صحيحة
لمخالفتها للاجماع السلف الصالح رضي الله عنهم قال
في شرح الكبرى والاربع نسبتها لهم [illegible] وفيه عنهم ولين
حكت [illegible] المعتزلة جزء الى العدل انتهى

وبيان كونها صوفائهم وتقريبا للخصم من مساواة العقلاد البعيدة
كلمن يقول الفاضل ورائد فسناد للمعتزلة مالا يحامل لكم على جعل
الفعل مخلوقا للعبد بلا تجيبوه ان بانه ان لم يكن فعله وكسبه يعاقب
ويثاب عليه فيقولان لهم بكفاي ذالك ماهو مناط الثواب
والعقاب وهو كونه معصية او طاعة اذ ليس مناط الفعل من
حيث هو فعل بل من حيث انه وجه كذا بما الداعي على الى نسبة
الفعل كله للعبد بل لا تاثير للقدرة في الوجه الموجب للعقاب والثو
اب ولا ذا انقاذ لهم الخصم الى هذا القول لانه ولا حاجة بنا الى نسبة
التاثير للعبد حتى يكون منه ذالك بل الغرض التوصل الى ما هو
سبب في الثواب والعقاب ويكفي ذالك والكسب فدعوا قدرة
العبد مقارنة للفعل لا مؤثرة فيه ولا في حاله او وجهه فبناء التخو
بالتدريج ويسلم المسئلة وتحصل المولف فيسمع من نقل عنهما
قولهما ان قدرة العبد تؤثر في حال او وجه واعتبار فيقطع نقلهم و
نسبه قولا لهما مع علمه انه على نحو ما ذكر ولو كان يقول الملع الحرمين ا
بطلنا ما الداعي لحكم الى جعل العبد مستقلا بالارادة وقدرة الا فيتصو
وثوابه وعقابه وذالك يحصل بجعل قدرة العبد تؤثر على وفق مشيئة
الذي فلم جعلتموه على وفق مشيئته وحيث تبعا ذله الخصم يقول لعد
وثوابه وعقابه فليس لذات الفعل بل لكونه طاعة او معصية
فلا يجعل التاثير في موجب الثواب والتاثيم وهو الحال والوجه
وحيث انقاد يقول له مثل مقالة القاضي ولكن لسنا ذي السوق
الى الكسب هذا تقريره ولا تشار اليه في الكبرى كما قرره به الشيخ
الصنجور في المساق وفي ابراد ما نقل في نهاية العقول
التبجح به بالاقوال والاحتجاج على صحتها نقلا عن او بالهاوية

الشامل

جامعة الملك سعود
قسم المخطوطات
عمادة شؤون المكتبات

العقلاء مال اليه الحرمين التصريح بما نسب اليه هنا فلم يكن على
سبيل التسمح والخصم في مناظرة لا وبتقدير كونهما مكذوبة كان نقلا
هذا وكلاء الائمة على نقلها ثم يعرض ثبوتهما كما نقلها هنا ولذا فليس
الناقل معصوما ولا الصعوبة عنه يجب تغليبه وعلم الكلام المطلوب
فيه التحقيق والخروج عن التقليد والتقليد حتى عند الخلاف في ايمان صاحبه
فكيف يحكم في امر هو مقول الخلاف ما اخراج شيء عن قدرة الله يستلزم
اخراج شيء عن الاشياء الى الامور العقلية لا تقبل المجاز ولا
يرجوا المخالفة الا ان يعترف بجعله العقلاء يعني المحرد الشكال
يرد عليه لا يفسد عقد فيه وكيف ينبغي قول يخرج عن قدرة الله
بعضا او كلا وقد رايته تعرض من حذف هذا العلم من الكتب في نسخ
على هذه المسئلة خصوصا ويقول كلامهم نفيه من العلماء او لعلع
ما المانع من جعل العبد يخلق افعاله على وفق مشيئة الرب
حتى كانه عنده ادخل هذا العبد على الناس والعذر ولو علم ما
ذا علينا في ذالك من الخطر والغرور لما تولع بهذه الشبهة الموجبة
للغرور وغاية الامر عند الجهال وعدم اللادراك بالاحوط والا
حوط الا مع عمومه لله خالق كل شيء في ابي يخصصه بمشكو
كل امر بمقطوع والمخلوق تعلقات القدرة بكل شيء وعلوكا
ما نقل عن امام الحرمين ان تكلم وافعال العبد شيء ولم يبق
فيها الا انه ابدالها فهو يقدر المعتزلة بخروج جميع
الافعال عن قدرة الله غير انه حكى بعض المحاورة فيهم بالانقاء لا
رادة لديه في التحقيق ان قال من لا معلل به كما قال السند
لمن يشهد ولغيره فقد حققنا الى الغرض انما هو
بما يفعله الناس فلم يرد عليه ام في التشنيع في افعال العباد

حيث يخلقه العبد ويريد بها الرب معنى لا ارادته فانه لا يكون
فيه الرضى ولا المحبة ولا ارادة الثواب ولا العقاب ذا الاكثر وانما
اطلت الكلام في هذه المسئلة رجاء ان يطلع عليه هذا القلقفي
الذي كان يلغي كلام بعض سادات الايمان وائمة الموقف **قوله** واما
برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة لا
جتماعها في توقف الفعل عليها جمعها في برهان واحد من وجوب
الاتصاف يتضمن وجوب وجودها واتصاف الذات بها وينتفي
نفي كل ما يؤدي الى الحدوث كنفي عموم تعلقها انما قلنا وجوب الا
تصاف يقتضي وجوب الوجود مع ان الجرم يجب اتصافه بالجوهر و
ليس واجب الوجود من جهة ان الذات واجبة بحيث وجب اتصا
فها بصفة كانت الصفة واجبة اذ الجرم يجب اتصافه لا لذاته بل لا
تعلقه بالذات كما يعرض للجرم فتامله **قوله** اذ لو انتفى شيء منها
اي عن الذات فهو مقابل وجوب اتصافه تعالى بها اي لو لم يجب الاتصاف
بها بل جاز نفيها اما لا امكانها او الاستغناء عنها ان ينتفي عن الذات
او للعبث تكون حادثة او لا بد على خصوص تعلقها ببعض ما يتعلق
به لها وجوابه لا يستلزمه او يفتقر الى المخصص المؤدي الى الحدوث
قوله لما وجد شيء من الحوادث يدل ان الملازمة لعلم صحة
العقل دونها اما الحياة فهي شرط فيها وحيث انتفت هذه الصفات
واما باقي الصفات فلو انتفى العلم لانتفت الارادة ولو انتفت
الارادة لا نتفت القدرة ولو انتفت القدرة لا نتفت سائر المخلو
قات لا لكن نفيها باطل للمشاهدة لا فاذا ثبت بطلان نفيها ثبتت
الصفات **ثم** اعلم ان التاثير ليس للقدرة بل هو للذات بالقدرة
كما سبق وقد ذكر الشيخ الامام سيدي عيسى السكتاني في

حاشية

حاشية الشيخ ابا محمد ان الذات كاملة بنفسها لا بالصفات
وكمالها استغنى عن الصفات فليست الصفات مكملة لها بل هي
في غاية الكمال وكمالها اقتضى حصول الاوصاف فلا تعطيل ولا تعويله
التحكيم ولا استكمال وهذا الانسان فيه **ثم** قال فلو انتفت الصفات
ينتفي كمال الجلال والذات هي المؤثرة فلو انتفت الصفات لا ينتفي
التاثير بجلاله وتوقف التاثير على الصفات كتوقف المسبب على
السبب فهو توقف عادي كتوقف النبات على المطر انتهى وفي هذا
الكلام صعوبة على عقول اهل الحق اذ لا ذكر الصفة لو انتفت لحصل
ضدها او نقيضها من موت او جهل او عجز وكيف يقال ان الكمال باق
بجلاله فهو باطل وغاية ما حمله على هذا التعسف خشية توهم
احتياج الذات اي الصفة عند فرض الاستكمال بها وقال الذي عن اللازم
ان الصفة التي لا تقوم بنفسها لا نقص فيها بسبب انها لا توجد
دون الذات فلا يلزم انها ناقصة او مكملة او تقول معنى ان الذات
فكيف يتوهم في غيرها انه هو الذات والذات والصفة كالشيء الواحد
كما نرى في الشاهد ان الانسان لا يطلب باستكماله بصفة
فيها وهي متاصلة فيه وهذا التعمق في مثل هذا جار في غيره في
استشكال قيام الله بنفسه فانه استغنى بنفسه يوجب ان
يفتقر الى نفسه فانظر هذه الاوهام المفضية الى التفريق
بين الله ونفسه او الى التعري من كماله بوصفه ثم في قوله انه حصل
توقف على الاحوال عادية فيقال له باي دليل تثبت الصفات فلم
ادعى قدم الصفات مع كونها منتفية فباي وجه تنتفي الا
نتفاء انه هو كما اضدادها تعالى عن ذلك انها تؤدي الى نفي الحكم و
حيث كان الكمال بجلاله والتاثير بجلاله انتفع بانه نفي الصفات

بسعة وهذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة دفعة وما كتبت هنا
في مثل كلام هذا المحقق ينتهي حتى رأينا الخلق كل من رأينا منهم على
خلافه والبرهان العقلي كان الذي العمدة في الدليل عند هذا الفحول
بين ذات وأوصاف الجليل فلا تكن إمعة تغتر بالحق بالرجال والنشأة
المعتزلة رجع ثم انه لا يقال هنا لا يلزم من نفي الصفات نفي الفعل
نعم يلزم الاحتمال أن الفاعل بالعلة أو بالطبيعة كما تقوله الفلاسفة
أو بالأحوال كما تقوله المعتزلة لأنا نقول هذا بعد إبطال العلة و
الطبيعة وإبطالهما والعلم يكفي بثبوته كما أن إثبات الأحوال دون
المعاني مما لا يعقل كعالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك
كون الحياة شرطا معلوم في الشاهد فيلزم في الغائب كذلك إذ ا
لشاهد نعلم الغائب به تعرف الحقائق عند العقلاء **فائدة** وبهذا هو
على خرقه ويبطل زعم تعليم الخ أي لو انتفت أن لا تكون حادثة
ولو كانت حادثة لكانت في جملة الحوادث فيتوقف حدوثها على الفاعل
فيها مثل فعلهم الكلام فيه كالكلام في الذي تقدم فيلزم الدور أو
التسلسل وكلاهما محال فوجود الحوادث التوقف على المحال محال و
فائدة وقد بان لك بالبرهان الذي به حدوثه وهو الاستثنائية
التي يعبر عنها ببطلان اللازم يعني أن بطلان اللازم المذكور يستلز
م الأمور الثلاثة لا استلزام نفي كل واحد منها ذلك اللازم و
يحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار كل لازم
نشأ بطبيعته والمجموع فلا التكلف المخالف الظاهر المطبق يكون نتيجة
الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون إلا واحدا فلا يصح أن
يستنتج من الدليل الكثير مطلوب ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو و
جوب اتصاف الباري واحد من تلك الأمور الثلاثة لا الثلاثة عليها كما

ذالذي

ذالذي المطلوب وهو أن وجوب الاتصاف يستلزم الوجود
وأن العمدية تفيد عموم التعلق الخ ما ذكر فهو مطلوب في مطالب
فائدة أن الوجوب يستلزم وجودها أي ثبوت تلك الصفة
للذات العلية يعني أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم تلك
الصفات للذات فلا يرد علينا أن الاتصاف لا يستلزم الوجود
بدليل السلوب والأحوال الذهني غير موجودة وهي واجبة ولا
جواب بعضهم بأنه أراد وجوبا مقيدا بإيجاد الصفات
فهو يستلزم وجودها ولم يرد مطلق الوجوب فإن وما أو
التخلط وضع المطلوب موضع المفيد وفيه نظر لأن الدليل حيث
هو دليل يوجب العلم بالمدلول بسبب اطراد أو عقلي فيه أطراف
خصص بالشيء المتكلم فيه لغرض أنه موجود فهو محل النزاع فيكون
من باب يستند إلى على الشيء بنفسه **و** أما الدليل العلم به بسبب
بتوابعه والضوابط والتخصيص بالغرض ليس منها ولا يقال أن
الدليل وإن لم ينتج المدلول هنا فهو نتيجة خارجا إذ لم يدع
المصنف ولا المجيب ذلك لأنا نقول دليل الشيخ لا ينتج الوجود
بالمعنى الخارج فيكون قد حاول على الشيخ ربما يؤول إلى القدح
فيه ثم إن الشيخ في الكبرى كغيره لما استدلوا باستحالة نفي العلم
إلى الأعلى الأحكام وهي كونه قادرا لم يستدلوا على ثبوت المعاني
إلا حيث توقف الفعل على كونه قادرا وعالما فلا يعقل عالم
والقادر بلا علم وقدرة دل على ثبوتها بنفي الواسطة **فائدة**
وأما برهان وجوب السمع فجمعها في برهان واحد لعدم توقف
الثابت في المعجزة وغيرها عليها ومن ثم صح الاستدلال عليها
بالسمع ولم يقل هنا اتصافه أما استغناء بما سبق إذ كلامه في

في الاتصاف بالصفات او لانه حكى الاجماع والمعتزلة قبل
بعض في الاتصاف بالكلام ولا ينعقد الاجماع دونهم وحيث
القطع بالمجمع عليه والمطالب الثلاثة تؤخذ من دليله العقلي كما في
السمع **قوله** والكتاب هو في اصطلاح الاصوليين
اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه وقوله
حكاية لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فلو
لم يكن الاله سميعا بصيرا لما تعلق عليه السلام في معبوده
ولما كانت حجة ساقطة والله سبحانه يقول وتلك حجتنا وقال الله
معكما اسمع وارى **وقال** وهو السميع البصير **وقال**
وكلم الله موسى تكليما الى غير ذلك استدلال بالسمع في العقليات
مشهور لما تقطعية المتن والدلالة والدلالة في العقليات ظنية **قلت**
لا اطر حمل اللفظ على الحقيقة وهو السمع والبصر وجعلهما لا
بمعنى العلم وحملهما على العلم خلاف الظاهر وهو مجاز **قوله**
والسنة هي اقوال محمد صلى الله عليه وسلم كقوله ايها الناس اربعوا على انفسكم فانكم
لم تدعوا اصم ولا اعمى وانما تدعون من هو سميع بصير الى غير
ذلك **قوله** والاجماع هو اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة
محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الاحكام وقد ذكر غير واحد من علماء
السنة انعقاد الاجماع على انه تعالى سميع بصير قال الجد في شرح
المقاصد التفتزاني وان نقل اجماع اهل الاديان بل اجتماع الملل
على ذلك قال وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه انتهى واذا
تقرر هذا فاعلم ان ظاهر كلام المصنف انعقاد الاجماع على اتصاف الباري
بصفة الكلام اذ حرفية فيما يجب للذات من الصفات ولم اقف على

من حكى الاجماع على هذا الوجه ولا يدفع بانه عند من جعله حالا
ذاتيا يصفه به كما يصفه بخلاف كلام الكلام فيما يجب اتصافه به كافي
مطلق الاتصاف ثم اطلاق البرهان على الدليل السمعي فلا حجر فيه
مسامحة كما ان اطلاقه على الشيء يعني الدليل اذ البرهان مخصوص بما
تركب من القطعي عقلا **ولذا** قال ابن زكري قلت حديث الثعفر وا
كما اتى في الحطا تنبيه الاستدلال **قوله** لزم ان يتصف بالانه
ان يجعل القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وادى ذلك للكمال
والذات العلية قابلة للكمال فلو لم يتصف به لزم اتصافه بضد
الكمال وهو نقص وهو محال عليه تعالى فلا عقل معترضة بينهما
بعد اشارة المصنف الى ضعف الدليل **قوله** لا تتوقف الخ
مراده حصر مطالب التوحيد باعتبار ادلتها في ثلاثة قسم لا يصح
الاستدلال عليه الا بالعقل وضابطه كلها يتوقف العلم بدلالة المعجزة
على صدق الرسول على العلم به كوجوب وجوده تعالى وعلمه وقدرته
وارادته وحياته ولا يستدل عليه بالسمع اذ لو استدل عليه بالسمع
وهو متوقف على صدقه على المعجزة وهي ايضا متوقفة عليه
تعالى وهذا دور لا يتحصل ولا ينال وغير خلاف في جهة التوقف بان العلم
في توقف معرفته على معرفة المعجزة بالمعجزة انما يتوقف صدق
السمع تحقيقها في نفس الامر لا على العلم بها موقوف بان عالمها وحيث
النظر الى وجود المعجزة ولو نظر الى دلالتها وتصديق الرسول بها كان
العلم بذلك موقوفا على العلم بوجود خالقها موصوفا بما يتوقف عليه
الفعل فيجيب ان الدور فيه مثلا لو استند للدلالة على قدرته بالمعجزة ادى
يتوقف الانتفاع بكونه كلامه الا بعد ان الرسول انه كلام الله ولا يعلم صدقه في
ذلك الا بوقوع امر على صدقه انه معجزة ولا يقع هذا الخارق

معلوما لانه معجزة الا بعلمنا انه خالقه قدرة يصدر عنها مثل هذا
فيتوقف العلم بالقدرة على العلم بالقدرة فجاء الدور وقسم لا يستدل
عليه الا بالسمع وهو ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث والتنزيل وا
لصراط والميزان **و** قسم يجوز فيه الامران وهو ما لا تتوقف فيه دلالة ولا يرجع
لجائز كالسمع والبصر والكلام فيصح ان يستدل عليه بهما وا
ختلف في الوحدانية ورجح المصنف انها من القسم الاول وغير ذلك
في شرح الكبرى فطالعه لا يقال العلم بدلالة المعجزة على صدق
الرسول انما يتوقف على العلم بكون فاعلها عالما بدلالة المعجزة فاذا د
ار عليها كالعلم بكونه عالما بها وبغيرها فدار عليها وعلى غيرها **و**
كذا سائر الصفات فلا دور لو استدل على القدرة ونحوها بدليل
السمع لانا نقول ان العلم بدلالة المعجزة اذا توقف على العلم بكون
فاعلها عالما بها فدار عليها لزم توقفه على مطلق كونه عالما كذا ا
ن ما توقف على الاخص توقف على الاعم ضرورة **و** حاصل السؤال
نشأ من توهمه ان توقفها القدرة على قدرته على المعجزة فقط لا نظرا
ليس هو من توقفه كيف وعلى تقديره يلزم بعضه لا يتوقع منه مثلا **و** حا
صل الجواب ان القدرة على المعجزة بعض مجموع القدرة وحيث ان
خصوصه ضمنه الاعم منه وافرد منه ان نقول ليست القدرة على
المعجزة اخص من القدرة باعتبار ذات القدرة وخصوص المتعلق لا
بوجه خصوص المتعلق لهو نفس القدرة مثلا فتامله **قوله**
المستفاد الخ الكلام سوا يوجد فيه الاجماع باعتبار اطراد
الادلة ومستند شرعي ويشمل التقرير ان عرض نوع دليل
به ويحمل الكل على ما يشمل التفصيلي **قوله** والدليل ا
لشرعي [illegible] في الدليل العقلي [illegible]
التفصيل

التفصيل عليه فيه مغالطة **قوله** وان كان لا يسلم من لا
[illegible] بيانه ان يقال لا نسلم الملازمة اذ هي مبنية على قياس الغائب
على الشاهد ولا يخلو عنه او نحو ذلك وقولنا ان الذات العلية فلا
بد ان تتصف بالاوصاف وهي غير معروفة من اين علمتم نفيها وان اعتمد
تم على دعوى نفيها لكان كمالا فمسلم لكن من اين لكم ان هذه الصفات
كمال [illegible] على الشاهد [illegible] الزوجة كمال
[illegible] سلمنا انه كمال وان الذات تقتضيه من اين
لكم [illegible] انه غير [illegible]
[illegible] والملائكة سلمنا انها اضداد [illegible]
[illegible] لا نسلم [illegible]
سلمنا انه [illegible] لا نسلم ان ذلك [illegible]
شاهد العدم [illegible] والولد **قوله** على سبيل [illegible]
باعتبار [illegible] على ثبوت هذه الصفات وان كان [illegible]
ذلك قطعا والثاني [illegible] على [illegible] مستقل
بنفسه [illegible] لا يحتاج الى معونة [illegible] الدليل العقلي [illegible]
[illegible] بعض [illegible] انه لا يتوقف في [illegible] على [illegible]
عقلي ولا [illegible] ذلك كون الشرعي [illegible] العقل [illegible]
العقل **قوله** الشرعي [illegible] عليه [illegible] وحيث [illegible]
كله [illegible] في بعض جزء [illegible] الكلام [illegible]
في [illegible] على [illegible] العقلية [illegible] الكلام على الكلام
في [illegible] وبعضه [illegible]
وحيث [illegible] الشرعي والعقلي [illegible]
بالعقل [illegible] ان تقول [illegible] برهانه العلم

التقية

وكل من علم أنه يصح أن يتكلم به وكل ما صح في حقه فهو على الوجوب **قو
له** يكون بعض الممكنات أي من المحال في حقه مذهب أهل السنة
وضده عندهم استواء الأفعال كلها بالنسبة إلى القدرة الأزلية
ولا يجب عليه تعالى شيء أصلح أو غيره خلافا للمعتزلة في وجوب الصلا
ح والأصلح والثواب والعقاب والاختراع أي إبداع المعصوم أو القا
بل أنه يكلف أو بعصوم لوجوب لطفه تركه من تفويت الغرض عليه كل منه
من الطاعة خلافا لجمهورهم في هذا لأن النفي ثابتا في فعل العبد فيه إن
الوجوب على مذهب المعتزلة بفعل العبد لا مفعول فلا يمكن أن يكون
مفعولا فوجه الالزام الجائز عليه ولا الخلف ظاهر منفعة بترك لما وجب
كما هو شأن الواجبات لأنه منفعة إلى النفع والضر فإن المفترح
ولا نسلم أنه مواقع من منع هذا ليس وإنما يقولون أي حكم الحكم تنفعا
ضر بفعله ولا بد لأنه اشتمل على حسن لا يصح في الحكمة وتركه وقد
أبطلنا كون الحسن والقبح صفتين للأفعال انتهى وفي المقاصد وسنة
ت المعتزلة أن الواجب عليه بأنه لا بد أن يفعله لتعلق الداعي وانتفاء
الصارف وبأنه يدخل تاركه في استحقاق الذم وذكر أيضا أن مذهبهم
أن صدور الفعل منه على سبيل الصحة في غير انتفاء أحد الوجوب
وهذا لفظ أن التأخر من مفهوم الحاصل معنى الوجوب إن يفعله البتة ولا يتر
كه وإن كان الترك جائزا كما في العاديات وإنما جاء بين الانفعال قال
فيكون الوجوب إذا مجرد مبالغة في تسميته انتهى **قوله** لا
تنقلب الخ أي على تقدير وجوب شيء منها وقلب الخفاء في مثال الواجبه
من تغلب صفة النقص وما لا أن المحال يتجاذب وبيان الملازمة أنه على هذا
لا فرق بين ما يجب له وما يجب عليه كالصفات العشرين أي الجميع واجب
عقلي عليه وكان من الممكنات ما هو واجب عليه كما تقوله المعتزلة

للنقلب

لا تنقلب واجباته فينقلب حقيقته وهو واضح لأنه يصير موجو
به حسبه ذاتي فيكون واجبا ذاتيا وهذا يندفع ما يقال أن يكون
الممكن يصير واجبا كثيرا كما أمر تعلق به العلم أو الخبر
إذ لا ينقلب في العلم وفي ما أخبر به كإيمان أبي جهل ونحوه لأن ذلك
وجوب عرضي للذات الممكن فتأمله فإنه دقيق **وأما**
تقريره من ضروريات المعنى لو انقلبت ذاته لانقلبت حقيقته لا
لاستحالة ثبوتها أن لا يخفى تكون العلم فباطل لأن مقتضاه أن التلازم
بين انقلاب ذات الشيء وحقيقته والدليل لا يحصل به أمر ادعى
وليس النزاع في كون ذات الشيء إذا انقلبت هل يستلزم ذلك
انقلاب الحقيقة أم لا بل الملازمة بين وجوب شيء من الممكنات
عليه وبين انقلاب ذاته أو المعنى في واجباته وتحققه دعوى انقلاد النقض
والجزاء باطل لما ظهر لك من التغاير **قوله** لأن قلب الحقا
يق معلوم بطلانه ضرورة فيما أن بطلانه نظري يلزم عليه تخلف ما
بالذات وهو نظير الجواب أنه ضروري للا شك لما نبوا أن معرفة الا
قسام الثلاثة هي نفس العقل ولا يخفى على عاقل أن قلب حقيقة
مستحيل الوجود إلى واجب الوجود مثلا ظاهر البطلان **و**كذا
انقلاب جائز الوجود والعدم بالذات إلى واجبها بالذات بالضلا
بالضرورة بالمعقول فإنه فطرة بيده أي عبارة تخفى جدا أن ما بالذات
لا يتخلف ممنوع بل نفذ العقل فيه ضروري أي استحالته كما قال
الشيخ **قوله** وذا لا يعقل أي لا يقبل العقل أنه لا من أده
لا يدركه العقل أي لا يتصوره إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه
قوله الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين
أي خلافه عند المناطقة فإن عندهم الممكن أعم إذ لا إمكان العام

يكفي

وأما وهو ما لا يمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز
بالإمكان الخاص وهو الجائز عند المتكلمين قوله والمشاهد
هكذا الشرح يعني لو وقوع الشيء مشاهد ... والوقوع التكاليف
الشافعي من الشرح قوله ... مثل هذا فيه
نعم للدليل إذ الخصم يمنع الاستثنائية وهي لكنهم لم يعتقدوا
ولو امتنع بعض ... من يخففون عن ... لكان ظاهرا أن الأدلة
لا يقلب الحقائق ... الوجوب الذاتي وأما الحق
يجعله أنه واجب ألبتة بمعنى لا يتركه فلا يلزم الانقلاب لأن الوجوب
غير ذاتي وأيضا نمنع إطلاق الوجوب عليه لإيهامه نوع إلزام الجائز
فلا تكلف عليه وأن ذلك على وجه صحيح ثم الحجة التي ذكرها المصنف
البرهنية قوله وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام هذا
شروع في الرسالات بعد الفراغ من الإلهيات وهما معا متعلق
التصديق القلبي الذي هو الإيمان ... النقلي أما الإلهيات
فما سبق وأما الرسالات فالرسل يجب لهم إلخ أو نقول أما الله فيجب
له كذا إلخ وأما الرسل إلخ ولم يعبر عنهم بالسلامة من إدخال بعض
[illegible] أو الخلق وهو ممتنع عنهم والتعبير بالأنبياء أربعة [illegible]
العالم [illegible] والرسل ثلثمائة وثلاثة عشر [illegible] الصحيح عدم
حصرهم قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
وقال [illegible] ولم يذكر غيره [illegible] البيان لأنه
[illegible] التفصيل الذي هو مطلوب في عقد الإيمان فيجب [illegible]
وقال المشهور [illegible] الرسالة [illegible] أما غيرها فهو داخل تحت الأمانة
[illegible] في دعوى الرسالة [illegible] يبلغ [illegible] لا في دعوى الرسالة [illegible]
[illegible] الأمانة المشهور [illegible] هذا مع قول الشيخ في الشرح [illegible]

محترز ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام

يبلغون

يبلغونه عن الله وفائدة تعريفه مثل ما قرره الشيخ زيادة
في التنبيه على أن ... غير الرسالة داخل في الأمانة والقصد
بهذا بيان ما يعتريه الصدق إلا على الأمانة كامتناع النسيان
في الرسالة في دعواها أو في الوحي بعدها يعني أما الصدق غير الرسالة
المانع من الكذب عما هو غير مفتاح النبوة الصدق إذ هو مخرج
للأمانة هذا حاصل ما ينبغي الكلام المشهور في التحقيق أنه كلام حول
عن ... وهذا ... الصغرى ... هذا
الكلام لأنه ذكر فيه ما ... كل واجب ... وعلى ... الإجماع
بهذا التقصير ... فيجعل الصدق موجبا لنفي الكذب
في الرسالة ... الواجب هنا
من العقلي ... وجوب التصديق عقلي ...
... الأدلة ... كان ... كان
... عقلا ... وجب عقلا ... محال
عقلا وما كان شرعا ... قوله ... شيء
... القول والفعل القلبي كالحسد والحقد والغل ...
قوله ... الأولى
... ومن ... وصوم
... النهي ... ولا
... قوله ... منهي عنه
... الشيخ ... على
مسلم هذا المعنى قوله ... العمد ... داخل في الأمانة
قوله ... ما أوحي
... هو ... الرسول

فهو مأمور على الترادف وبينهما ثلاثة هذا والثاني أوحي اليه
بشرع أمر بتبليغه أو لا والرسول أمر بتبليغه الثالث النبي أوحي
اليه بشرع كان له كتاب أو نسخ أو لا والرسول أخص منهما ومساو على
ذلك وفي **قال** المحلي وهو المشهور في النبوة كما في المقاصد
كون الانسان مبعوثا الى الخلق وكذا الرسالة أي هما مترادفتان وهما و
الانسان يخرج به الملك والجان اصطلاحا والا فقد منع فان الله
تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وتشهد أخراج الانبياء
كما فيه هو التعرض للآخر حيث قال على الانسان يشمل **أما** اثبتت
بعثة انسانية فلا اشكال الخ وجهان لعطف انسان وخرج ببعث الله
بعث غيره كالعلوي والمراد الخلق الحقيقة ليشمل من خصت رسالته
كمن بعث ولم يذكر في المقاصد بعث الخلق فاحسن **قوله** ليبلغهم
ما أوحي اليه ولو أوحي الاداء الشرعي بالشريعة وقد يكون في الملائع
والجن في التي بلغنا علينا الوجهين لا يعم العموم وفي البيضاوية بغير لاهية
ملك خالد المفتوح ومالك في قوله ما أوحي موصوفة أو موصولة وهي
للعموم أي كل ما أوحي اليه من المبلغ اذ السياق يقتضيه فلا يرد
بعض ما لم يؤمر بتبليغه اذ هو من حيث هو انه مبعوث يلزمه
تبليغ جميع المبعوث به كما لا يرد ما كان مخصصا به لما
نسبق على انه يمكن أن يلتزم الامر بتبليغه ليعلم الخصوصية ∴
قوله بمن له كتاب أي الرسول يختص أي من المبلغ والاول
أولى لم عبارته على العكس بلا فرق على كتاب حيث قال أو نسخ بعض أو
نسخ وفي المقاصد كتاب ونسخ بعض أو نسخ بعض شرع بالو
لو نسخ بلا على كتاب ونحوه ونحو يختص بمن له كتاب ولنسخ بعضه فيكون
حصر النبي وأعترض بأن عدد الرسل أكثر من الكتب فقيل كتاب أو نسخ

لبعض

ان

١٣١

لبعض شرع من قبله والنبي قد يخلو من ذلك كيوشع انتهى وفي
ان الرسول قول لمن له الامر ان هذا قول المعتزلة أحد لشمول كتاب أو نسخ
وظاهر كلام المصنف انها ثلاثة من له كتاب أو نسخ بعضه أو نسخ و
عليه حمل بعض المحققين **و** أنكر هل تم نقل على طريقه وبين الكتاب
والنسخ بعضه عموم وجهي وفي له نسخ أخص من له نسخ بعضه اذ كل من له
نسخ له نسخ بعضه ولا ينعكس وبينه وبين من له كتاب عموم وجهي
على ان النسخ يستلزم النسخ بعضه وان النسخ بعضه أعم وجهي مغنية عنه
ويلحقه بعض المحققين **و** الايراد للمصنف فلان يمكن ان يجاب بان
المراد من جعله أخص منهم من يغنيه عنه بأنه من له كتاب أو من له نسخ بعضه
لو من له نسخ وان القصد الأول ما يفيد الخصوص **و** كما الظاهر من عبارة
المصنف فلا يكون الآن الا من جعله أخص ليعم كلا منهم ان خصو
ص غير معترض لغيره بنفي ولا اثبات ولم يسأل عنه لم يعلمه نفيه
اذ مراده كل انه أخص من النبي ونفي ذكر أمر خاص لم يمكن نفيه في
قوله وأحالته البراهمة لذاك الا لوجوبه **و** هذا البحث
من الجابرات ولم ينص عليه الأخوله في قوله وأما الجابرية ففيه نقل
بعض الزاخي وهذا عنهم منقول من أهل السنة وذهب جمع من
علماء ما وراء النهر الى وجوبها لا بمعنى الوجوب على الله كما تقوله
المعتزلة بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من المصا
لح وقد تقدم ما يسبق من كلام النفي ان هذا هو معنى الوجوب
عند المعتزلة **قوله** وأحالته البراهمة لذاك الا لوجوبه وأخته
الصلاح والاصلح جميعا بالاطلاق لبطلان مستندهما وهو وجوب ما
عدا الصلاح والاصلح فلابد من انتاج دليل آخر مطلع فيه يختلف فيه
من حيث اختلاف الجهتين فلا يقتضي بالمعتزلة والبراهمة متفقان

لبقيه

على وجوب الصلاح لان البحث صلاح او فساد فصح ان تفويضه عند المعتزلة لذلك او يستحيل عند الجواهمة لانه يمكن الفساد وان البدا همة جمع من الهند اصحاب برهمن وقيل انهم لم يشتقوا الرسالة الا لان الطبع وفيه نظر بان مقتضى شبهتهم عدم ان ثبات الرسالة الا هو وجاز بان المختلف المبطل كثيرا ما يلحج ولا يعف ما يدعيه حجة :.

قوله هو وسع ويدعيه ... والنفي مرتب وقربه ويكون العبد اهمه ويحتمل رجوعه للبراهمة لان شبهتهم نسبة هو **قوله** ويجوز ان يخفى عليه الصالح والصالح ما هو من الاعراض البشرية حين ان جاء صفة الالوهية كما ادعت النصارى لعيسى وجهلة لعرب الواصفين لهم بالملكية فجعلوا البشرية تنافي الرسالة وان حين زعما النقص عن وصف جهلة المؤرخين والمجوس واليهود وان المثل بالنقص كذا بالظواهر واجوبة ذلك مسطورة في المطولات هذا ما انزجر به للغرابة في بعض كتبه ويحتمل ان اخرج النقص ولا يكون الامانة تخرجه والانوثة وعدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي وعدم السلامة عن كل منفر كدنا ة الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام والجنون والمدونة كالاكل على الطريق والحرفة كالحجامة وهذا اسلم من التكلف **قوله** اما ان هذا وجوب صدقهم الحجة تنبيه على ما ذهب اليه اهل السنة من نفي الواسطة بين الصدق والكذب وان فلما بلغه من نفي الصدق والكذب عند مثبتي الواسطة من المعتزلة اهلكهم الله واضلالهم الارض **قوله** لو لم يصدقوا ان يكذبوا وان لم يكذبوا الا بما يطابق الواقع لطابق الاعتقاد او لا اذ لو حملنا على ما يشمل الواسطة لم تصح الملازمة اذ يصدق على الواسطة بلا تصح

الملازمة

الملازمة ان يصدق على ما وافق الاعتقاد وخالف الواقع وان لو ساويه **قوله** لتصديقه التصديق الخبر عن الصدق فيما اخبروا به من كونهم رسل الله فيما اخبر وهذا بناء على ان مدلول المعجزة حين هو تصديق الرسول واما على القول بان مدلولها انشاء الصدق فلا يلزم الكذب في خبره على هذا القول على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر بان يعرض انه انشاء ما يصدق بدعوى الرسالة لم يبعث رسولا بل يلزم عليه وجود الدليل بدون المدلول وهو محال والتعبير عن الانشاء بقوله وصيغته انت رسولي هو انت حر فلا ينافي الانشاء وان كان بصورة الخبر **قوله** الخارقة منزلة منزلة جل وعز صدق عبدي ارادان ذلك التهاعلى صدق الرسول كدلالة هذا الخبر ومع ذلك فيحتمل ان تكون دلالتها وضعية او عقلية وكلا القولين والاظهر انها في منزلة القول والقول بانها بالوضع **قوله** في الشرح هذا بين هلا ان صدقهم في دعواهم الرسالة ويها يبلغون عن الله يعني لا مطلقا الاخر ما يعني وجوب عصمتهم **قوله** المعجزة هي مشتقة من الاعجاز وحقيقته اثبات العجز لا اطلاق وبالاسناد الى الخارق الذي هو سببه فيه مجاز والتاء للفصل او للمبالغة كعلامة كذا في شرح المقاصد وفيه اطلاق العجز مجاز على نفي القدرة وهو خلاف مذهب الاشعري وما يعتبره من تعلق العجز فمجاز تعلق نفي القدرة بالموجود كعجز الزمن مثلا لا انا في هذا اذ لو كان ذلك الكلام هنا لتحققت المعارضة الاضطرارية وكل الا يمكن في قوله العجز على ممكن في حق البارئ اذ ليس المراد وقوع الممكن مستحيلا المعجز بل المراد عدم وقوع الممكن لنفي القدرة والعجز الذي قسم به الاشعري لا يجعله نفي العجز **قوله** اذ حينئذ على وفق علمه هذا في

اثبات الصدق لله اذ صدق الرسل فرع عن صدقه **قوله**
علم من علمه يعني خلافا لمن خص الخلق وانه يكون على جهل ولا يلزم
صدقه **قوله** المعجزة امر خارق للعادة الخ اختار التعبير بامر احسن من
بفعل لشموله لنار كونه بردا وسلاما على ابراهيم فان هذا عدمية
والامر يشملها الاكثر التعبير بفعل احسن لانه لا يشمل كلام ثالثه
بان الفعل يشمل الترك اذ هو كف او نقول ان معجزة ابراهيم وجودية
وهي حجز وحجب من النار على نحو ما اذ خالع بردا وسلاما او نحو هذا **وقوله**
خارق للعادة احترز مما لم يخرق العادة كتحريكه بالمعتاد او بالقيام
كآية صدقي طلوع الشمس من محلها او كون الآية مختصة بالصفات
ومعنى العادة كل امر اعتاده الناس واستمر مرة بعد اخرى ومنه تسمى
العيد عيدا اي معاودا لعوده وخرق هذا مخالفته حكمها تشبيها بخرق
القصط واحترز بقوله مقرون بالتحدي اي بالدعوى مما يكون من الاولياء
بناء على انهم لا يتحدون وعلى تحديهم تدخل كراماتهم ويعرف بالكرامة ان
فيه كرامة وهي الولاية او معجزة وهي النبوءة ويخرج الارهاصات من
الدهر بالكسر وهو الاسعاد [illegible] لانها للنبوءة كتحركها [illegible] امه
صلى الله عليه وسلم الانوار وسقوط ايوان كسرى والنور الذي كان يظهر في
عبد الله وغير ذلك من الكرامات معجزة من مضير جبهة له **قوله** اي بلا
التحدي منه لو تحدى به على ان الليست عوضا من الضمير او عوض في
معناه ما يظهر على يد من يتاخر من الانبياء بعد ظهور ذلك النبي لانه
لم يقترن بتحدي الكاذب وفي معناه ان يتحدى بما ظهر منه فيما مضى
كان يقول ما مضى مني دليل صدقي وبعناه ما اذا ظهرت على يديه
من غير تحدي ولا شعور بها والمراد بالمعجزة كونهم اجله وبسببه
فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من غاصر من الانبياء فتحدى بها مع لا
فرار

١٢٧

لا فرار من الكلام اذ انها للعين بالكذب فيه خروج ملازم للدخول وهو
بكونه دليلا للمقصود حيث يدعي ان كل افراد الدليل جعلها له
يتحدى بها فان قيل وجعلها للمصطلح تعبير الالهي وجوابا بان المراد
تمييز المعجزة عما يلتبس به وكلا يتشعر ها في الذكر كل فرد من المعرف
وذا الذكر من ذهب للاقوين بجواز التعريف بالاخص كذا قال بعض ا
لمحققين وهو غير مفتاح اليه اذ بالوجه الذي يفرق بين المعجزة وغير
ها يحصل التمييز وعند ذكر ذلك يستخص ما لم يكن له منهما انه فالمس
يعلم من اهل الديانة والطاعة حيز غيرها كما يعرف به بين النبي والمتنبي
والعلم الذكر **قوله** واحترز بقيد عدم المعارضة عن السحر
هذا على انه خارق وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقاصد قائلا
للغرائب الغايات باعتبار غرابته للجهل باسبابه وعليه عول ا
لكبرى وخروجه على هذا من قوله خارق للعادة وان الشعوذة نوع او
وليس موضح مع اجماع الاول على كل حال اما الثاني فلامر في الشعوذة
خفة اليد يري الشيء بغير ما هو عليه في رأي العين لتشعر فيظهر
انه خارق زاد في المعالم على السحر انه يخرق به ومما يتوصل
به الى الخارق السيمياء والطلسمات والعزائم واستخدام
العلويات اما السيمياء فهي عبارة عما يركب من خواص ارضية
كدهن خاص او طالعة خاصة او كلمات خاصة توجب تخييلات
خاصة وادراك الحواس الخمس او بعضها لحقائق خاصة ومثلها
كمركبات والمبصرات والمشمومات والملموسات **قوله**
ومعنى التحدي جعل الخارق دليلا على الدعوى اي فلا يحتاج الى ان
يقول ولا يأتي احد بمثل ما جئت به وهو المشترط عند المقاصد ومن
ذكر ان هذا معناه النبي ما لا يأتي احد فيه [illegible] بالتحدي يشعر بالمنازعة

غير

والمغالبة فلا بد في المغالبة من طلب المعارض فيما جعله شاهدا
لدعواه وبتحقق العجز عن الاتيان بمثله لا بدا نحو تحديت ولا
فلا اذ لا بد فيه الفعل وبادعية الغلبة وتحقيقه الغلبة بالغالبة
فيها و كذا قال في الصغرى قوله وامتنع بعد هذا في وجوب الاما
نة لهم عصمة بالامانة ثم والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهي
تهيئة العبد للموافقة مطلقا وهذا يرجع الى خلق القدرة على الطا
عة الخ فقه امروا ليها اولكن ابن التلمساني ذكر لازم التوفيق الامانة
بالكلية سوا الحول عن عبادتهم بالامتثال ولعل بحث هذا الاجمال في التكليف
بنفي اضداد هذا اذ فلو وردوا ان الخ بفعل ولهم لنيل الشوكة فيما لك ذالك فانه
فيه والمجنون انه ذكرها الشيخ هنا وفيما بعد لصحبته او لشبهة
خلاف الصدق فيما يبلغونه عن الله فيها لها عقلية ولذا قال في الكبرى
ويستحيل الكذب عليهم عقلا والمعاصي شرعا مذكر البرهان تسلسل
مع كل الملازمة وبيانها استحالة بقوله كان الله قد امر بالاقتداء بهم
و كذا البطلان التالي ان الله لا يامر بالفحشاء فبطل ان الله امر بالا
قتداء بهم بقوله فاتبعوه الى ذلك الذين يتبعون الرسول الخ قل ان كنتم
تحبون الله الخ اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما اتاكم الرسول
الخ وهم ادلة بافوالهم وافعالهم مالم يكن جبليا كالقيام والقعود
والمشي لانا لم نتعبد به ويندرج في الفعل تقريرهم وسكوتهم اذ لا يقر
على باطل فانه منع في شرح العالم عند الحجة بالسبب على وجوب الا
تباع حتى في الجبلي و قال انما يكون الانقلاب الحجة لا غير وكونها
اتباعهم في كل افعال ذي لا نتبعهم في الجبلي ليدل الا بدين فالاذ الا نتبعهم
الا فيما نعلمه انهم يبلغونه عن الله فيفيد وجوب الاتباع فيما جاءوا
به من التوحيد واحكام الشرائع فالحجة الاجماع وانه خبير

بلانه

بلانه لا يليق وكونها لا يليق منا اذا تباع الجبلي المحقق الاباحة لانه لا
يليق منا الاتباع في شيء ما لا نعلم اباحته لاحتمال انه محرم ولا فيما
لا نعلم وجوبه ولا ندبه لاحتمال انه واجب وكذا نعتقد ان كل ما
فعلوه ولم نعلم خصوصيته بهم انه ليس بمحرم لان الله قد امرنا
باتباعهم في افعالهم على معنى انه لا اثم علينا في فعل ما فعلوه فلو
فرض انهم يفعلون محرما وقد امرنا الله باتباعهم فيه لجاز امرنا بعموم
المحرم بالاتباع كما تقلب ذالك المحرم طاعة لكن نعلم انه لا يامر بالفحشاء
ولا يعلم بان على الجبلي عموم الافعال في الجنة صحيحة
وصح ابن التلمساني ممنوع قوله الا ما ثبت اختصاص
به اي بالمطلق عن الاختصاص فيجب ذلك اتباعه حتى تثبت الخصو
صية وهو احد القولين عند الاصوليين في التمسك بالعام بعد
وفاته عليه السلام قبل البحث عن المخصص وقيل لا لاحتمال
التخصيص بعينه و وجهة التخصيص تخصيص ذلك بالنبي صلى الله عليه و
سلم قوله يبهم فيه اشكال وما يزيلها ان المراد بالاقتداء
بهم وان قيل ان المراد التوزيع اي كل امة امرت بالاقتداء بنبيها
اذ لا علم لنا بكيفية ذالك في الامم قبلنا بعينه ويمكن الجواب بالتزام
الاول ونشرع من قبلنا شرع لنا او الثاني ونلتفت ان كل امة كنحو
فلا دليل في ان رسالة الرسول تكون عموم اتباعه في كل ما يجيء به قوله
قل ان كنتم تحبون الله في الشفاء للحسن ان قوما قالوا للرسول
انا نحب الله فانزل الله قل ان كنتم تحبون الله وروي انها في كعب
بن الاشرف وغيره من اليهود فانهم لما قالوا ابناء الله واحباؤه ونحن اشد
حبا لله فانزل الله قل ان كنتم قال الزجاج معناه ان كنتم تحبون
ما عند الله فاعملوا ما امركم به اذ محبة العبد لله ولرسوله طاعته

انظر

لهما ورضاه بان يفعل ورضا الله عنه بعفوه عنه ابو جمرة وقيل ا
لخطاب على العموم ولا يكاد وعلى العموم فالحجة ظاهرة وعلى الخصو
ص بغير المخاطب لا يدخل الا بالمعنى لان محبة الله توجب اتباع حبيبه
و كذا الحكم في كل خطاب لكون الامة قوله وقد علم فاجابوا ابن حجر و
غيره مراده في امر البشر بعد للخلفاء والاشمال الحلي قوله خلعوا
نعالهم الخ قال ابن خلعة والواحد ... خلعت قال ابن حجر ان
قبل الخلع تعليقة جاز فيها نجاسة **واما** الخاتم ففي صحيح
البخاري كانت من ذهب فنبذه وقال لا البسه ابدا فنبذ الناس
خواتمهم وفيه عن انس انه من ورق وعليه فيتعين هل هو نسخ للاباحة
او انه فضة وفيه وعلى النسخ انما يبحث في حقه للاجماع على اباحة
التختم بالفضة للامة قوله في قصة حلوليهم على البعير هي بعير
او بعير بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وراء اخرى بعدها مهملة
بير بالمدينة ابدا او بير وقيل اربيس بستان فيعبر اربعين على هذا البير
البستان المسمى بئر بير والبير هي التي سقط فيها خاتم النبي
صلى الله عليه وسلم ولا عثمان فلم يوجد **و** الواقع في فضائل ابي بكر من البخاري
في حديث ابي موسى الاشعري مثل ما قال المؤلف في ابي بكر وذكر
في عمر انه دلى رجليه ولم يذكر كشفا **قوله** من غير توقف
يعني عن البار ولم ينبههم ضرورة الحال وانما يفهم امرهم في عمرة الحد
يبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فما قام منهم احد فدخل على ام سلمة رضي
الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس فقالت رضي الله عنها اتحب
ذلك اخرج ولا تكلم احدا واحد الحلق فخرج فنحر بدنه ودعا الحالق
فلما راوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا انتهى من البخاري
وكذا في غزوة الفتح امرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع

تناول

تناول القدح فشرب فبعضهم افطر وبسبب تاخرهم حلهم الامر على الفد
اوانهم يعتقدون ضرورة الحال فاستغفر وقاع الفكرة **قوله**
الحديبية قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت ببير كانت هناك
تسمى الحديبية وهي من الحرم نزل عليها عليه الصلاة والسلا
م حين صده المشركون عن البيت وصالحهم على ان يعتمر في العام
المقبل وينبغي ان يضبط الحلاق مصدر الكناية للاجعال لحقه
قوله فلا تكن يحتج ردها بفعله اعترض بانه رد بالفعل والقول
ويجاب بانه احتج بفعله والحجة ولذا لا تتعلقه لان ما كان منهم
فهم لم يرد منه فعلا كان الرد بالفعل في قضية الحديبية دون
هم بفعله قوله يحضر قبل التامل انه من اكبر الكاعلا انا ان **و**
اما بعد التامل فلا وهذا نتيجة في ابدا المسالك وكانت عرضة للقطع وا
جب ان يعمل الله ما دوم وان قلوا انه ربما يكون ذريعة الى تضييع
حق الغير كالزوجة **قوله** وقد ثبت ان ابن عمر يشار بهذا الى
ما في البخاري في حديث النعال ان ابن جريج قال لعبد الله بن عمر ابا عبد
تصنع اربعا لم ار احدا من اصحابك يصنعها قال وما هي يا ابن جريج
قال رايتك لا تمس من الاركان الا اليمانيين ورايتك تلبس النعال السبتية
ورايتك تصبغ بالصفرة ورايتك اذا كنت بمكة اهل الناس
اذا راوا الهلال ولم تهل انت حتى كان يوم التروية فقال ابن عمر
عبد الله اما الاركان فاني لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس الا اليما
نيين واما النعال السبتية فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلبس النعال التي ليس فيها شعر فانا احب ان البسها **واما**
الصفرة فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها فانا
احب ان اصبغ بها واما الاهلال فاني لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم

يهل حين تنبعث به راحلته والطلاق اليمانيين تغليبا والمراد
ركن الحجر والركن اليمني وهما يمانيان حقيقة واشتهر
في الاصطلاح اسم اليمني بالذي قبل ركن الحجر ويكون اطلاق الغ
كذا خصوصا فقط بالتثنية بالتغليب والمراد بالصبغ صبغ
الثوب وصبغ النعال السبتية لسبت الشعر عنها اي حلقه
والمراد بالاهلال التلبية عند الاحرام ويوم التروية هو ثامن ذي
الحجة لتروي ابراهيم في ذبح ولده برؤياه وعدمها مع عرفة وجمال بعقفة
اهل به يوم النحر **قوله** اذ لدار راحلته في موضع فهو مذهبه لقبور
الشهداء روى ابو عمر بالاسناد كان ابن نافع راى ابن عمر اذا ذهب
لقبور الشهداء على ناقته ردها هكذا او هكذا فقيل له في ذلك فقال
اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه البقعة على ناقته فعل
وهذا غاية التابعي والاقتدا **قوله** في فضيلة الحجر لا تضر ولا
تنفع هو مع انها بنوع من نسبة عبادة الصنم اذ ما بالعهد
قريب من الزمان كان قبل ذلك كثير الاكرم جهرا لا تضر ولا تنفع بذاتها بل باذن الله
كما في الحديث ان له لسانا وشفتين يشهد لمن استلمه يوم القيامة نقله
ابن حجر عن الطبري **قوله** دنا هبطنا اي كل نبيك ولهذا
نسيما اعظم القلوب في جماع من يعتقد بالجماعة اما نقصه عن التفضيل على
يونس وغيره للتواضع او قبل ان يعلمه الله او لا تفضلوني تفضيلا
يؤدي الى تنقيص المفضول **قوله** من يعتقد بالجماعة استنادا
كما قيل الى ما قاله الزمخشري في قوله الله تعالى ويسمو الخ انه يوجد منه
ان جبريل افضل من الصحابة لانه اعني من علامات النبي صلى الله عليه وسلم
حيث **قال** وما صاحبكم بمجنون وهذه جراة من الزمخشري والنبي
صلى الله عليه وسلم له صفة كثيرة بكلم بوصف البلاغ الذي لا تتوهم خوفه

جبر

فلا دليل

١٢٦

فلا دليل فيه وظاهر كلام الماهر يشعر الخلاف الذي بين الملائكة
والانبياء تفضيلا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم **ونقل** عنهم الا
جماع على انه صلى الله عليه وسلم افضل من كل المخلوقات ولذا قال الذي ذكرني في
ونسبة الخلاف لا يشمله ومن يعممه يخص قوله **فلعل** لا يوجد
في ايضا للامور يوجد بالاتفاق ومرسولنا افضل بالاطلاق في كل مخلوق
عن الاطلاق انتهى **و** في المعالم ما يشعر بالخلاف للكل في
حكاية الاجماع مطلع **قوله** ولتكن ايضا العموم بل حد عظيم
من ايماننا يستثبر الى ما نقله في الشفا وصححه قال عن الكلبي قال
وليلة نتفا انه تعمد ان يبين عليه ما يقارب لنبيه وبين قومه ما انزل الله
عليه [illegible] واللات والعزى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
حين سجد وسجد معه المشركون والحق الانس الا رجلا اخذ كفا من تراب
وقال هذا يكفيني انتهى وهذا كذب وكذا ما قيل ان الشيطان القى
على لسانه الخ **و**لما قلنا انه كذب لانه بالبرهان القطعي على العصمة
ولا يعارض القطعي بالظني لو سلم تعين الباطل كيفا وصاحب الشفا
مع تبحره ما اثبت منه شيئا **و**بعد صرف الشيخ اي صاحب الجوهرة على
سلبه الايمان لانه لا مدوحة لمن صدق هذا النقل عن تسليم وقوع النبي
صلى الله عليه وسلم في هذه المعصية اي الكفر وتسليم عصيان الانبياء
وخصوصا المرسلين وخصوصا سيد المرسلين بمثل هذه المعصية اي
لتشفعا التي هي مدح الالهة كفر وتنقيص معتقد ذلك وبعد
بالله ان يكبر بعد الايمان وقد وقفت على رسالة لبعض من تولع بالنقد
فيما انه اثبت فيها جميع ما قيل جملة به من الاحاديث وبعد الاثبات
حصل يغلطه عنه لانه لا حظ في ان النبي بقتل النبي صلى الله عليه وسلم
جلاه المقالة ان المحنة على الانبياء والرسل حاصلة وهذا الكلام لا يصدر

الا ممن يجوز نبيه صلى الله عليه وسلم وسلب عنه العصمة اذ لا معنى
لسلب العصمة الا لوازاله الكلام فيه تخزن وجوه المحاويف
وفيه ما لا هفيك وراءه نعوذ بالله من سلب نعمة الايمان وخصوصا
مع دعوى العرفان **قوله** بحكمة حتى من لم يبلغ لا نقلب
طاعة انها يلزم انقلابه طاعة بعد ثبوتها عصمتهم لكن الكلام فيها
والجواب ان الانقلاب متفرع على امر الله بما تعلق بهم مع
علم انه لا يلزم بعموم ولا مكروه علمو حالها كما تقلب الخ الدليل وثبتت
العصمة بناخر البرهان قبل من كلام الشيخ ولا نغلاط الا بالانكار عليه ان
الشيخ قد استضغ مجموع الشرائع بالنسبة لما حصل
من الاستعمال **قوله** بحكمة حتى من لم يبلغ اشتغل به المغاربة الشيخ
كذا ذكرها ان لم تفعل شيئا الا لحكمة حتى من لم يبلغ فيشكل ولو
وله بان لم تبلغ الكل بل بلغت البعض لحكمة حتى من لم يبلغ شيئا
على انا لا نسلم ما تقدم لا عليه كلام خليلنا على انه قصد الكل وبل اذ لم يجر
ح بان ظاهر الكلام اقتضى اوله بل فيه الكلام د و تنبيه على تنفي انه
فجعله فصل هذا معناه كون الذكر قوله ما انزل اليك علانية والنفي
نعرى بقيد سلب العموم ان وان لم تبلغ كلما انزل بل بلغت بعضه لحكمة
حتى من لم يبلغ وهذا فيه اخذه بعض المحققين ان بالنسبة وانه
خالفا فيه الناس وانه مما فتح الله عليه به مع انه نص ما في به
السنوسي وغيره غايته انه عند من انه بلا وهو بقول الخ ومقتضى
اللفظ والشيخ لم يا اول ولم يجرح فيما ذكر **و** هذا الرد عليهم واعتباره
متعين والله اعلم **و** ايضا كان بحكمة حتى من لم يبلغ لان الطاعة المرعية
اذا ابطل بعضها بطل كلها **ثم** ان تعبير هذا مع بيان سلب الايمان في
الفصيحة مثله جزيئة هو غير مسلم بل كثير من المحققين حصره
على خصوص [illegible] وقد استوفى الشيخ البحث فيه في قوله

نعم

ينظر [illegible]

بلغ

نعم لا تدركه الابصار حيث ادعى فيه سلبا العموم فيصح قبول
الادراك عند الرؤية لبعضها لا بين ذكره فيها مع ابن التلمساني
في كلامه والشيخ فيها ان يجيء والتناول بالجزء الا انه انما هو الحق لا
نزاع فيه بخلاف دعوى انه من سلب العموم فانه متنازع فيه في
عموم بغير النفي كل والله الموفق **و** يحتمل ان يكون الجزاء من اقامة
السبب مقام المسبب اي ان لم يبلغ فمثلك من كتم الرسالة فعليك
عقاب من كتمها فيصح المعنى على هذا التقدير بلا مع فرض انه لم يبلغ
شيئا **قوله واما دليل جواز الاعراض البشرية**
يصح انه طبيا الوهم يخرجها وقعت لا انها شوهدت وقوعها فيهم عليهم
وربما قال ظاهرها ان وافتقر انبيا الاعراض البشرية مشوهدة وقوعها
بهم وكما شوهد وقوعه بهم [illegible] هذا الدليل بعد تسليم الملا
نه والنزاع في الاعراض اما من نفي الرسول والبشر كلا تقدح في عقيدة
اهل السنة فلا ينقض دليل العقلي **ويجاب** بان انكاره بهم البشرية
مع تواترها وظهورها دليلها [illegible] حكم العقل بالمنكرة في المقر [illegible] الضرور
الادلة فينقض دليل تبعوه الاعراض البشرية لقصاهرة بها في
سما البشر المسلم [illegible] والله اعلم **وجميع**
معاني هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد
رسول الله العقائد جمع عقيدة فعيلة بمعنى مفعولة لحقتها التاء
للنقل اعني لنقل الوصف الى الاسمية اي استعمل استعمال الاسماء الجوامد
حتى صار كانه غير مشتق فلا يجري على موصوف لا مستقلا به ولا بتخييل
فيه موصوف فعله كلمة جا وقائم حيث يتخيل شخص قائم بل هو كنطيحة
وابيح واجرة ونحوه **و** سميت عقيدة لانه يعقد عليها عقد الا تحله
[illegible] المشكوك والا وهام والمراد معنى قول **لا اله الا الله**

اذ المعنى يجمع المعنى وهذه الطريقة من الاستنباط اعني ا
ستنباط المصنف ادراج الصفات واخذها من الكلمة المشرفة
على الوجه الذي ذكره لم يسبق اليها والمراد استلزام الاستغناء
للصفات التي يقرب اخذها منه لزوما للافتقار كالتكون والاطوار
من بعد ولو بعيد او بواسطة كالاخذ الجميع من الاستغناء والافتقار والافتقا
ر فقط ثم اعلم ان القصد منه هنا ان نضع ما نحتاج اليه الكلمة من
معنى واعراب ونحن نجد اقوال المعنى الثلاثة من توجيه اعراب الا
عراب ملخصا تلخيصا استغنال لا على تتبع لفظ الشيخ بل على وجه
محاذيه يحصل في خلد الناظر فيها وان لم يبلغ الا ما الذي هو شرح الشيخ
وذلك كان الذي يا وقع هنا يكون جمعه التزام نقل عبارة الشيخ وحينئذ
يكون مع هذا اصعب من لفظ الشيخ من اعرابه ومعنى ليتعلم منه
ملء الاطلاع ما نال ابتداء ان هذا الحسن وما تتبع كلام المصنف ذكره عن ذاته
[illegible] يصعب بتشتت الفكر بين الحاشية والشرح ثم لا التزم
ترتيبا وانما الاعتماد بالنية نسأله سبحانه المعاملة باللطف وكما
ينفع لنا في التكلم فيها والاخوان من فضلها ومع الكاملين من اهلها بحيث
نذكر معهم ان يدخلنا معهم في اعلى الفردوس وبرد … ثم قد نبهوا ان كثيرا
من العلماء تولعوا بالاستنباط وكل على قدر ما يسر له وعن ما نشر في شيء
فبعضهم كان مقترحا استنبط … الدقائق البالغات الصالحات وجه و
ضع الاسرار العقلية في الكلمات النبوية والقاضي عياض استنبط
في الكلمة المشرفة لاكن لا على الوجه القريب الذي ذكره الشيخ وبعضهم ا
ستنبط من بسم الله اذ قدر المتعلق بسم الله كان كل شيء ومنه تكونت
الاشياء ولا يكون منه كل شيء وبه تتكون الاشياء لا الجزء الصفات
التي هي الوجود الخ وبعضهم اخذ العقائد من مجموع الكلمتين اعني

لا اله الا الله محمد رسول الله كالشمس في جزء الطبيعة و
ضعه فيها واخذ النفسية والاربع السلبية والتنزيه عن الفعل
بحصر من اثبات الالوهية له اذ لا يكون اله الا موجودا ولا يلابس
فيما سمعتك تحصي انتحلها و قد اخذ الوحدانية من نفيها عن غيره
واثباتها له ونوخذ الاربعة الباقية التي هي العلم والحياة والار
ادة والقدرة ولولا ونبينا محمد رسول الله اذ الرسالة لانها لا تثبت
الا بالمعجزة التي هي خلق موقوف على اتصافه تعالى جميع الصفات
وسلك في الوسطى مسلكا اخر وهو اثبات كل صفة له مع نفيها
عن غيره فيقول الالوهية القدرة مثلا علما انه ابتداء لا قادر الا الله وكذا
في سائرها وظهر للعبد مسلكا يظن انه اقرب من الجميع بحيث
يبغي عنه عند العون وسائر الدواهي العظام وهي ان الالوهية
كما قال الشيخ من الصفات الجامعة والاسماء فيكون معنى لا اله
الا الله نفي الالوهية التي هي وصف جامع عن غيره سبحانه وتعالى
واثباتها له وحيث اثبتت الالوهية له وهي جامعة لم يتخلف شيء
عن الثبوت له فتثبت جميع الصفات له وانا مع هذا اتعجب من ذهاب
الشيخ عن هذا الاستنباط القريب الى الاستنباط الغريب وان
كان المراد تحصيل التعب واستعمال النظر فيه ليكثر الاجر فهو مقصد
حسن لاكن مع التنبيه على ما هو اقرب منه والعذر الموجب ثم ان ما نقله
الشيخ عن الفقهاء يجب وفقه يجاب من كعبر من لم يعلم معناها وعدوا
نفاذه من الخلود في النار معناه من لم يعلم منها الوحدانية ونفي الالو
هية عن غيره واثباتها له وان كان في نصوص وبعض سائر ان الخلاف
الاسلام الا انه لا يعرف الرسول من المرسل كما هو معلوم في فتاويهم
تصريحا بهذا المعنى فاذا تبين لك ان من يبقى هذا الادراج ان لم

ذكره المصنف لما ذكرناه وفعل نحو الفقهاء السؤال في مثله
وردوا جوابه بانه كالمجوسي في جميع احكامه الا القتل فلا انكا
ح كما للطالب انه فيتعلم الدين ويتزوج من نحو بهاو غير ذلك من احكام
المجوسي وانما قلنا التبين المراد من لم يعط الادراك الحق لان الشيخ
صرح بانه لم يسبق لهذا الاستنباط ولو كان المراد من لم يعلمه لزم
كفر من لم يعلمه ولا يقول به مسلم واعلم ان الاستغناء والافتقار
الذي استنبط الشيخ لشقرامه الى العقائد هو ماخوذ من كلام
المقترح في شرح الارشاد فانه اوضح له لو وجدت انا اساعند ذلك
شخص لم يبق منه شيئا وهي مما يلوح منه كل شيء ونعلمت انه امرع
دعوى الالهية اذا استغناؤه عنه وافتقاره اليه من اوضح دليل على
فان ملك الاستغنى الذي سبحانه عن خلقه وافتقار الغير اليه دليل على
الوهيته و اثبات كل الصفات على الحق اتم من هذا الاستغناء اذ
لم ارد به ما ظهر في الوجود من غيره طلبه حاجة من الخلق فقط انه يعد في كلام
المقترح ومن ثم ان صح ان يعد مستلزما للغنى الذي هو قيامه بنفسه
حيث لم تظهر غيره احتياجه للخلق وهو ليس صفة ولا جرم اذ لو كان له
حد هنا لافتقر لكل صفة ان فرض جرما ولكان جرما ان كان صفة وعليه يحيا
خبر الاستغناء من الاستغناء الا احتياج الغض بكل منها احتاج بلزم
منه استلزام الغني لنفسه ولا الى الاجوبة الموردة في المسئلة
اذ هو احتياج بامر ظاهر بادي كما هو عادته ذكر الغني المستلزم
لغيره ان يكون هو عينا عن البيان مستهلا العباد امالو فسروا
بالادراك فلا يصح لما ذكروه ولانه في معرض الخفاء يحتاج الى اثباته هو
بكيف يتنبه به غيره وكلام المقترح صريح في هذا المعنى وذكر
الشيخ له في مقابلة الافتقار يعين ما قلنا فتامله والله ومنه الله

ولا

ولا نستغرق كثيرا من صغير ولان الكلام القديم والنزاع فيه سيأتي
عقبه ذكرنا دراج الصفات ايضا ولنذكر في هذه الجملة
تلخيصا لتحقيق على ثلاثة مطالب المطلب الاول في دفع اللفظ
عن المغرور في كل استثناء وتنزيل كلها خالف الناس فيه في
اصول الفقه هنا على وجه اوضح قد اوما اليه الشيخ بقوله ولا
يخفى عليك تنزيل هذه الاقوال هنا وما يتعلق بهذا الادراك ومالا يصعب
بطلبه منه مستوفى المطلب الثاني فيما علمته من اخذ والاعواقبا
وبناتها وبيان ضبطها والايرادات والاجوبة وما ينبع
ذلك المطلب الثالث في اختصار اخذها من الاستغناء
والافتقار والايماء الى معنى يوجب ويوجد في عبارة الشيخ وهو
ذلك الماخوذ بحسب الاصطلاح الثلاثة وهذه الثلاثة هي
التي تخفى على كثير من الاكابر فكيف بمن سواهم اما العقيدة بكلام
الشيخ كاف في بيانها اتم بيان اذ جعلها في فصول سبعة
منها ما ذكرنا انه خفي وانما جعلتها ثلاثة للاحتياج الى البيان
فيها ولتكون في مقابلة كل ثلاثة دفعا ونفعا للشيطان ونفس
وهوى حب الله وحب الانبياء والصالحين هم الدنيا والقبر و
الحشر حب المصطفى واصحابه ومن على منهاجه الوسواس والنفس
والانفاس معرفة الله ذاتا وصفات وافعالا وكل ثلاثة دفع
مضر وجلب منفعة وما ذلك على الله بعزيز وعلى ذلك الاعتناء فانه
كيفية اتفاق ذلك فيما عساه ان يجمع [illegible] والابدان [illegible]
[illegible] والجبال [illegible] النفس وان العبد بعيد عن الحس [illegible]
[illegible] ان يقال بلغنى دعوة صالحة [illegible] طلبنا الله من الله ان يجعل
[illegible] كل مع منقول وغيرها حتى [illegible] على طرف الثمام

وهذا الإيراد هو الذي أشار إليه المصنف بقوله المطلب الأول في دفع
التناقض المتوهم في كل استثناء وفي الكلية والجزئية في لا إله
إلا الله بانقسامه إلى أربعة في تقسيم الكلام بالخبر المعروف
ويبنى على التفريع وما يلزم فيه من الإشكال وما يدفع به ويكون الاستثناء
استثناء منقطعا أو لا يكون في شيء منها وبالله أستعين. أما:
بيان التناقض في كل استثناء فهو أنك قلت مثلا له علي عشرة
إلا ثلاثة حصل تناقض في الكلام بالإقرار بالثلاثة في ضمن عشرة
ثم رجعه بالاستثناء والتناقض مبطل للإقرار فالتناقض فيبطل
الاستثناء فتلزم العشرة في المثال وكذلك مطلب لا إله إلا
الله أن النفي عن الجميع وإخراج البعض برجعه يلزم التناقض
في الكلام وأجيب الجواب عن ذلك بما في الذكر على ثلاثة مذاهب
فمنهم من قال لا يجعل نفيا وإثباتا في الكلام بل يجعل المعهود المفتوح
الذي هو صيغة دالة مثلا يدل عليه لفظان لفظ بسيط مركب
ولفظ مركب وهو له عشرة إلا ثلاثة فتنزيله هنا أن يقال اللفظ
حوانية عبارة تارة أحد ... وأحد ... بلفظ لا إله إلا الله قال
المفتوح للذكر عبارة النفي أبلغ يعني أن لا إله إلا الله ... أبلغ
في الوحدانية لصراحته بنفي غيره من قولنا الله واحد كذا قال المفتوح
وفيه أن الشك في الأول فلنا للوحدانية عبارتان وأنه قطع على ما
بعضه كل فاصل أن فيها نفيا وإثباتا فإنها لا تخلو من أن يقال أبلغ في
صيغ الإثبات التي لا نفي معه أصلا إذ ليس معنا مركبة في تركيب مزج
حقيقة قال المفتوح وصيغة النفي أبلغ من جهة أنها
تفيد نفي الكمية المتصلة فقط لأنه إنما ينفي التعدد في مدلول الاسم
الذي هو علم على ذاته المخصوصة إذ هو المحكوم عليه بقولك الله واحد

والواحد

والواحد هنا معناه لا ينقسم ولا يتجزأ إذ الواحد هو الذي
كما ذكر في الإرشاد وهذا هو نفي الكمية المتصلة وهذا هو
الذي لعله المفتوح وسلم الشيخ له ذلك وهو غير مسلم فإن الكم
المنفصل يعم نفيه من الواحدية إذ العلم من حيث هو علم لا يقبل الشر
كة فلا يصدق إلا على الفرد المخصوص فيحصل نفي الكميتين ولا يعا
رضنا ما ذكره قبل ذلك من أن الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم فهو نفي
الكمية المتصلة فقط لأن ذلك الوصف غير موضوع للعطف الذي فإن
حكم المحكوم إلى المحكوم عليه وهو الذي انتفت الكميتان فيما بين المحكوم
به والمحكوم عليه الكم الأول الذي ذكر المفتوح وتابعوه لا حظوا أن العلم
لا تعرض فيه لنفي غيره إذ هو موضوع على مدلول معين على وجه الا
ختصاص به ولا يشعر بغيره ولو بالنفي ودخول العلم كم شيء وقع
للمناطقة وقياس مذهب النحويين المنع إذ لا يقبله باعتبار أصلها
موضوعا فيه وهذا القول أعني تركيب الكلام الذي فيه استثناء هو مذ
هب الأكثر وقيل إن معنى لك علي عشرة المراد بها سبعة فهو عام أر
يد به الخصوص والعام الذي أريد به الخصوص مجاز إذ هو من استعمال
الكل في الجزء فلا بد له من قرينة والقرينة هنا إلا ثلاثة وليس هذا
القول فيه النفي والإثبات والإخراج المؤدي للتناقض إذ هو على
ذلك القول لا يكون إلا مخصوصا بخلاف هذا القول فإنه عام أريد به
الخصوص والعام المخصوص يقال المفيد بصفة وهو إخراج ما تناوله
اللفظ ويخص العرف فيها إلا البيان في النية فإن عزل الأول قبل
منه مطلقا وهو المسمى عند الفقهاء بالمحاشاة وإن عزل في أثناء
حال ولو تأخر بالنية حيث يقول الفقهاء وخصصه نية الحالف
إلا أن في هذا الأخير إشكالا حيث قبلوا التخصيص وهو إخراج البعض

بالنية وقالوا في صريح الاستثناء لا يبعد ان لم ينطق بان نوى خلافا
لاشهب حيث جعله تخصيصا بالنية وهذا مثل لو وفسر طلاق
بحثه فيه مع كثير فلم يحصل منه بتفهم المعارض الا بعد جهد اجهيد
فيقع الياس من الجواب والله الموفق للصواب ثم ان القرافي في الفروق نحى
من الاشكال المسئلة كما كشفته بعد واجاب بان الذي لا يقبل في النية
هو العزم على الاخراج ثم بدا له فلم يخرج شيئا وهذا هو المذكور في الاستثناء
اما ان خرج بقلبه تنجز الكلام فهو معتبر وهو المذكور في قوله وخصصت
نية الحالف وهذا صحيح لولا ما يعارضه من حكاية خلاف لاشهب لانه
حيث عزم ان يخرج بالقول فلم يفعل يكون تحت عزم ان يطلق بلسانه فلم
يطلق وهذا في الطلاق لا يلزم اجماعا كما ذكره القرافي نفسه ونقله ابن
عرفة وغيره ولا ذا كان لا يلزم في الطلاق الذي هو اشد ما ان يحتاط فيه فيلزم
لادنى فكيف يختلف في حل اليمين التي لا تقع بادنى الاشياء فلا يصح
حكاية قول لاشهب على هذا الوجه ورايت في اخر الجزء الاول ابن فرحون
وجاء هو اخر الجزء لعطة من قلنا الخ ولم يكتب الجواب ولم اظفر بالاول
الجزء الثاني ويوخذ من جواب ابن عبد السلام جواب حسن يدركه من يعطه
متاملة هو ان معنى مسئلة الاستثناء التي لا تفيد على المشهور بل
لنية خلافا لاشهب انه عزم ان يتكلم بالمستثنى نطقا ثم لم ينطق
وفيه عنه الاخراج بالقلب بفسر جعل العطا الا الاخراج القلبي
فابطل لعطف وهو اضعف منه فلا يبعد فلا يبعد ويبعد عنه لاشهب
ببعيد بخلاف مسئلة النية فانه تخصص بالنية ولم يرد الاخراج بل
للعطف حتى ينيب عنه النية هذا اختلاف يجوز ولم يتعرض ابن عرفة
لهذه المسئلة وانما ذكرنا هذا لان الكلام يتحور في بعضه لبعض و
حرصا على العلم بذكر اخذ ذكره والاعمال بالنية تخ وقيل الاخراج من

النصور

النصور الصادح في البلاد الحكم فيخرج في الافراد الثلاثة من
العشرة خالية من الحكم المفهوم من لك فيفيد ركانه قلت في الكلمة
المعترضة ان نحو المفتي صاحب على عبد الله عقبة عنيد مثلا وقع فيه
علم احد يديه لخصوص والعرفية الا الله اخرج من الالهة خلافا
من حكم وهو البقي بكلانك قلت لا الهة غير الله منفية وانما فورنا
الالهة مع لهبة في اللفظة بعد نكرة ثم ان المعنى على ذلك الذات القصد
نفي الجنس فيفهم فانه حسن واما الكلية والجزئية
فبالتسلسل المقارن عقلا اربعة وفي الرابع فسما وقد ذكر فيهما
كالصبر او جزئيين فلا يصح لعدم صحة الاستثناء والتناقض في الكلا
م بالثبات الشيء ابتداء ونفيه اول الكلام مثبتا مقررا في النطق على
صحة ما كان تاما بيه ولو منفيا فانه يصح وعليه انما ثنت في اول الكلام
ابان وقع اول الكلام ثم رجع فاندرج للانقطاع بخلافه الذي هو الاثبات
الحقيقية خصوص المسئلة وهذا معنى قول الشيخ بالثبات من
ثم بين معنا اخر فيقاله او ويبقى على ظاهره او ثم يغير نقويب كما هو
مذهب اعتقد صاحبه على النحو ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم او
ثم لعنو نسيا الذكر فاتهم ولا الذي يصح الالهة الا الالهة او الله الا
الله وكل يكون الا ان حيز ولا وفقه لا يصح اذ يصير لا الله الا الالهة
وفيه من الفساد معنى ولفظا ما لا يخفى لانه يصير نفي الله واثبات
الالهة وادخال لا على المعرفة واستثنى الاكثر الاول وذلك كله
ممتنع عقلا وانما تناول بجعل هذا البكون كالسبر والتقسيم
للتعلم لمعنى اللائق بالمحل وهو الرابع في وجه منه وذلك ان القسم
الرابع هو كون الاول كليا والثاني جزئيا هو المتعين ثم ان نفي وجود
غير الله من الالهة الباطلة لا يصح ولا غرض للنائب اذ المتنازع فيه

لكونه الها لا وجوده لانه على غير صفة الالوهية اذ لا ضد فيه وا
ما قلنا لا يصح كل من نفي الشيء مع تحققه محال ومما ذكر عن التفتزاني
انه نفي الهة الباطل كلها يصح على احد وجوه اما لان نفي الباطل لم يتحقق فيه
ما به صح فنزلة منزلة المعدوم وننزل الموجود منزلة المعدوم ويصح
وما قاله الشيخ السنوسي من عدم صحة نفيها صحيح ايضا اذ نفيها
تحقيقا غير صحيح لما فيه على سبيل التنزيل الوجه الثاني مما يصح به
نفي الالهة ان نفي وقوع العبادة لها مع تحقق وقوعها ايضا هو
على سبيل التنزيل المذكور وعدم الصحة على التحقيق **الوجه**
الثالث مما يصح به وهو الذي اقتضاه الشيخ السنوسي عليه نفي انها
حق لا نفي وجودها ولا نفي وقوع العبادة لها فان احقية العبادة
لم يدعي حقيقتها من علمنا ومن لم نعلم كعباد الاوثان فمعنى قول
الشيخ نفي كل فرد من معناه ما بعد الا الذي مراده ما يفيد الالوهية ونفيها
من عبدها انها حق فيشمل الاصنام والشمس والكواكب ومالم نعلم
مما ادعي له الالوهية تقديرا او ارخاء عنان الخصم لا تحقيقا فتنفي
ردا على من الوهيتها حقا وليس مراد الشيخ حصر النفي في الاله مقدر
الوجود حتى لا يشمل ما ادعي عليه المشركين مما يدعونه مما هو موجود
تحقيقا والوهيته تقديرا فلم ينفها معه والمقصود لم يكن محل النزاع
وقد اشار ابن العربي بتيانا لهذا نحو الثلاثة نحو اسعد كبيرة به
كيفية الرد على المشركين في استنباطات وقد صرح الشيخ
في اعرابه في اما كون ان المقصود نفي الالوهية عن غير الله واثباتها
له وهذا المساعد للغة العربية فان ما قال الاعلام لا زيد مقصود حصر
العلم في زيد لا نفي ذلك عن غير زيد اذ لا غرض لنا بذلك ولا بد وقع هذا قول
الشيخ ما يفيد لان المراد مقدر الالوهية اذ هي اللائق للكلام فيها

لا مقدر

لا مقدر الوجود فلا فهم بان هذا الموضع لذكر فيه من جهة التحقيق
بالحصر ان الله الحقيقي كما ذكرته وما سمعه من مشايخنا وهو
مقصود كما علمت بل يعقل الا الفعل فاذا تقسيم المصنف في
الرابع يبطل ان لا يقسم لصحة جميعها او يقسم اعتبار الا الكل
هو كلام الشيخ فتامله والله الموفق **و** ملخصا ان نفي الالهة البا
طلة يكون معناه الا الله عليه انه معبود بالباطل لان الاله لاستثناء
انما نشات لها نفي فحال لان المقصود انما هو ليس الالهة بالباطل نفي
الالوهية عنهم وحصرها في الله فيحقق في غيره بالباطل فتامله
فهو قريب في قريب ثم ان قولنا **لا اله الا الله** هل فيه خبر محذوف
او خبر موجود على سبيل التفريع للمستثنى او لا خبر لا موجود
ولا مقدر وهو اختيار ابن عطية في كتاب مفتاح العلم قال لان الكلام
تام بنفسه من حيث المعنى والاحتياج للخبر عند افتقار الكلام اليه
وهنا لا احتياج للخبر اصلا وايضا فيه تقديره ايراد وافساد وانكار
يمكن الجواب لكن كما قال ابن ... وما يستخرج منه وله نظائر في العربية
منها حسبك ينم الناس وكل رجل وضيعته وضربي زيدا قائما في
ذلك كله واختاره مخشري والله الموفق **واما** القول بان الخبر هو
المستثنى بالا على سبيل التفريع فحسبنا ترجمنا فيه عقد الكلام على
الاعراب **و** اما القول بان خبره موجود او ثابت مثلا فهو الذي عليه
كثير لكن استشكله كثير وذلك من حيث انه نفينا وجودا له
ونفي الوجود لا يقتضي نفي الماهية فلا علمه ومن حيث ان نفي كون
الاله موجودا لا ينفي ان يكون معه واسطة ومن حيث كان بالفعل في اثبات
التفريع لا موجود ولا معه ومع ان الغرض نفي الشريك في كل فرد حتى
حال مع ضروجب لذكر نفي امكانه لتناوله نفيه من كل وجه اذ نفي الامكان

يتضمن نفي الماهية ونفي كونه والمكنه ونفي كونه معدوما او
ممكنا وجوده والجواب مع الرد لما فهمته الصواب
من وجهين احدهما انا انما نفينا عنه الوجود لانه هو الذي يتوهم
مع الالوهية اما حيث نفي معدوما ممكن الوجود او واسطة او
ذا ماهية فلا يتوهم فيه انه لابد لقيام البرهان العقلي على نفي
الالوهية عما ليس بموجود وايضا المقصود نفي ما اثبته الخصم
ونفي الخصوص من يدعي هذا وايضا فالقائل بالبقاء للماهية
بعد نفي الوجود الذي هو قدم العالم اذ لا معنى للبقاء الا الماهية عن
الوجود الا مستقلا وذلك قول بشيئية المعدوم المفضي لقدم
العالم فنفي الوجود نفي للماهية عند كل من يقول بحدوث العالم ولا
يبدأ ولا يحتاج الى الزام القائل ببقاء الماهية قدم العالم بان مراده
ان نفي الماهية اعم من نفي الوجود ونفي الوجود اخص والقصد النفي
العام الذي لا يبقى معه احتمال بخلاف الوجود فان نفيه يبقى
الماهية ولو فرد . [illegible] الجواب الحق الشامل للجميع ان القصد
نفي ما يدعيه الخصم او زيادة من ماهية او واسطة لا تقبل الالو
هية لقيام البرهان على وجوده بل وجوب وجوده وهذا محصل الجو
اب الثاني بغيره وقد علمت رد الثالث القائل ان ابقاء
الماهية يلزم منه قدم العالم وبعض الاجوبة هي جواب وكم ملخصه
ان نفيه لا حتياج الا لنفي الوجود لا غير والجواب الثاني ما و
عدنا به من حل المعضلة ان الجواب هو ان قولنا لا اله ممكن او
ذا ماهية سابقة على وجوده مثلا كان قبل الاسلام جهة انه ليس القصد
بالكلمة هذا وانه يلزم منه عدم الاثبات اذ يكون المعنى لا اله
ممكن الا الله فهو ممكن وكذا في الماهية مثلا فتأمله واستدل الى

الاول

الاول لما نواعه الشيخ السنوسي والى الثاني التفتازاني في تلو
يحه ولا يفهمه ثم اعلم انهم تارة ينفون الذات فيقولون لا اله موجود
من مبطل ما يقدر الخ ما لا نكونه وهو مبني على بناء لا الا جال التر
كيب كما سبق بيانه ويعني نفي الذات لا نفي الصفة كما نقله الابي
في نوع [illegible] صاحب فلاف وهو مناسب لتقدير موجود خبرا وتارة
ينفون صفة الالوهية عن غيره ويحصرونها فيه على سبيل القصر
بالاعراض كالقلبي اذ ليس هناك من يعتقدها عنه تعالى بل ليس الا المعبود
او المطلق فهو افرادي وهذا مبني على التفريغ ورفع الاسم اذ
لمعنى على الخبرية اذ لا يمتنع عليه الا نفي الصفة عن غيره واثباتها
له كقولك ما قام الا زيد فليس الا قصد القيام بزيد فلا تناقض بين
كلاميه حيث جعل لا النفي الذات مرة والصفة اخرى وعلى هذا الوجه
تتفرع اوجه الاعراب كلها على وجه التفريغ كما يعني كذا الذي على ان لا
خبر لها وهذا كله انما هو لمن قال الاتصال والانفصال وأما
فيحتمل هذا المقال اوجه اربعة على ما يقتضيه التحقيق وذلك ان تعلم
حقيقة المتصل ما شمله الكلام الذي قبله والمنقطع ما ليس كذلك
ومن هنا تتوجه الاوجه الاربعة فيقال هو اي الا الله استثناء
متصل لشمول الكلام السابق له اي لله ويقال انه منقطع لان
الكلام الاول مشتمل معه لفظا ومجازا لا حقيقة وشرط الاتصال
اتحاد الجنس ويقال لا متصل ولا منقطع لمباينته اذ لم يجامعها جنسها
ولا منقطع لان المنقطع هو الذي لا يليق به اللفظ السابق بخلاف
[illegible] ان زيدا هاهنا فان اللفظ لا يليق الا به فليس له نظير في الا
تعقلا فلذا ليس هو متصلا ولا منقطعا ويقال متصل بمعنى لكونه
بصدق اللفظ الاول عليه منقطع لكونه ليس من جنس الاول بحق

منتصل منضبط على جميع الحكمين فتأمله فإنه لعسير والله اعلم
في كلا ثيب عسير. المطلب الثاني في ضبطها واعرا
بها وبنائها أما ضبطها فما ذكر الشيخ منه تشبيها يجري في
تطويل الخ بالحق بالك .: ثالثها العرف فيه كونه مركبا فيما بعد بلا
مختومة المعقبة قبل الاثبات. ثم هي اعني الكلمة المعتبرة
قبل انتفائية وقبل جمرعية والكل محتمل لما ذكر ابن عصفور وحكاه
الرضي في الأبيات البينات في جمع أعراب وأبيات المغني من نقلها
له عن أوائل السعود و الثالث انها من الكلم اعراب لكونه يوحنثر
ها وبلوازمها فهو كقول الغاية الكعبي عشية لا ثلاثة كذا قال
الرضي و هذا غير لازم لأن المؤاخذ لا تختص بالاقرار فلو اعتق
عبيد لا حرية من يوم العتق و كذا هنا يوخذ بالشهادة من يوم القول
ولو كانت اقرارا لأخذ بلوازمها بما مضى طلاقا ونحوها وحقوق عباد
ثم افرد بعد مثال كفلان فهو خبر بعلمه الخ كلها فيقال انها انشا
ئية وكونه حق الكافر والنظر في ذلك والله اعلم و أما اعرابها كذا
يعد الشيخ وهو محتمل ان يكون على حذف معطوف أي وبناءها أراد
انه مبني ولا الله معرب وانه معرب ايضا في أي فلم تنحصر في الاعراب
ويحتمل الا يكون على ما اصطلح عليه فان الكلام في الاسم من حيث ذا
ته ثم بيه ومن حيث اجتماعه مع غيره اعرابه وان كانت الكلمة مبنية
فهو في مقابلة التنزيه و هذا احسن ثم ان الكلام في اعرابها على
سبيل الاختصار ان لا بسبب دخولها مع النكرة وارادة عموم النفي
كما عبر به الشيخ على معمول النفي العام وهو المعبر عنه بالاستـ
ـتغراق يجب فتح النكرة معها او نصبها معربة النكرة او غيرها
فيفتح المفرد وينصب غيره وفتح المفرد عند الزجاج فتح اعراب وحذف

التنوين

التنوين تخفيفا ورد بان المحذوف تخفيفا لا بدان يظهر يوما ما
لعدم المانع وتنازل الجاعلين وقوع كل من هذه فيه بدليله اذ به يعرف
جوازه لانه يعرف وقوع احدهما وعدم وقوع غيره البتة يكون
حبا امام هذا الا دليل على جوازه وليس هو في الكلمة خصوصا حتى
يكون دعوى ان المراد به احد الجائزين تنقع وقوع غيره وان كان
جائزا في الكلام بل هو في نحو يا رجل اذ لا فلا يبنى بين المعرب ولانه
لا داعية للتخفيف بدليل ان نحو فهو مبنى مع انتفى فلم يوجب ا
جتماع كلمتين حذف تنوين الثانية فيهما وبان المطلوب يكون
احق بالتخفيف من المفرد ولم يخفف المطول الا في الغالب سمعت
و اولئك وهذا دليل التخفيف فلا يجوز و اما على غير الزجاج
فالاسم مبني وهل البناء بتركيبه لا معه كسيبويه فانه بنى كا
متولي اسم بصوت والصوت مبني والممزوج مع المبني مبني
واذا بني مع اسم صوت مشبه بحرفا فلأن يبنى مع الحرف اولى فهذا
ما كلا مع الاسم بجزء منه و انما بني معها ولم يبن مع ان نحو
الرجل مع العامل فيها نحو هذا الرجل فيما اسند حرفية فيكون لا
البناء للتركيب فرق بين حال النسب وهو انشائها تحكي ناب بنفي
النسب نحو لا خرج زيد وما خرج ولن و ليس ونحو ذلك مجيبة فصار
لا لنفي الذات ابدعوا انها ضمنت بالبعيد لنفيه وضعها في
هذا الموضع ووضع اخواتها فركبت مع الاسم اشارة الى ان
معناها مقصور عليه اعني نفي الذات لا نفي النسبة وبهذا العمل
فارقت حالة جعلها لنفي النسبة ولا كذا الكل الا ان لبينهما
حالتان بناء وتركيب مع الاسم في احدهما لتفترق من الحالة الاخرى
كذا ذكره الدماميني عن صاحب الـ
والبناء للتركيب

يكون فيما هو على نية عاطف لخمسة عشر وهو الذي ذكره الشيخ
أو من جعلها بمنزلة موجود وبه فيه لكونه صوتا وفيه شيء
سنشكل الدولة صيغة عوض التركيب في مثل هذا حتى أنهم
جعلوا الجميع أعني كلا من جزئه متبوعا أو مبتدأ مثلا كان ذلك
إنما يكون عند سلب كل جزء مدلوله وجعلهما دال على مسمى
أحد كبعلبك وهذا ليس كذلك لبقاء معنى لا ومعنى رجل مثلا
وجواب الشمس لا يسمن ولا يغني من جوع إذ لا يكون الكلام إلا باجتماع
خمسة عشر إذ لا عاطف هنا ينوى لا كثرة في كلام طاجات (?) لا فائدة ما
يستوح منه معنى التركيب وهو أنه لما جعل حكمها في الاسم
وانضاعها به على نوع بديع لا يجاب التقدير بين الحالتين لا على معنى
يسلب الدلالة كسيبويه ولا على معنى الحرف للعاطف لخمسة
عشر بعد تركيبها لا التركيب بل الاسم مبني لتضمنه معنى من الاستغراقية
لا الحرف الذي به تركيبه من تركيبها النفي فيحوي الخبر في مثل هذا بعيد
لعموم نحو ما في الدار من رجل من ثم جاء في الاستغراق والبدل الشيخ
لمولد العموم وجها حسنا هو أن من الزائدة حرف بها من اللفظ لابتداء
الغاية فلا كلام أنه نفي كل رجل من مبتدأ ما يعذر إلى غير غاية
يعني تقدم ذكرها لما تذكر في نحو الى البصرة ولعله الغاية لا بد في
الزيادة إذ عرف بين لحف (?) الشيء وجعله بعدها الكلام يعني غاية
لحط الغاية محض فتأمله ثم إن نية من ونية الواو في خمسة عشر توجب
البناء لا أنه إشراب لا تقديم لعطف ويعارضه أن المعرب
لا يظهر وإنك تقول كل من رجل وخمسة عشر فلا بد لا شراب ولا
يجاب بأن ذلك في كان البناء من استعمالها وقد عرفنا أن أن والميم
لا يظهر معهما لخلاف البناء الكائن في لا رجل وخمسة عشر لأنا

نقول

نقول لو صح ذلك لكان البناء أشبه بالظاهر والحال الثانية من أوجه
حال من عم بدخولها بينهما أي بين ذو أن النفي لها بنا لا الظرف ولا معه
وبين المبني من جنسهما أعني عند من البناء كالاسم لا وكيف
التعدد بلا اشتراك الجزء وأما أنه على الظهور والتقدير من التركيب أما
رتبة الظهور كسرت بنوع العبسر (?) لحقه في نوع الخفيف فلا مثل ذلك
ويجاب بأن المشهور بأن كل ما يقتضي الشيء لا السبب فلا يظهر عمل
في من ولا وإن كان لا مرد لحم فإنه يظهر لا رجل خمسة عشر وبعد
المقطوعة عن الإضافة ولكون عاملها الإشراب في البناء وعدم الإ
شراب في الإعراب وهذا أصلح في لذا العلل تابعة للأحكام كما
يقوله ابن الحاجب وغيره وهو حسن والله أعلم **ثم** إن من المشكل
ومنه هنا نفي الاسم النفي وجاءت للجواب كيفما توجب بناء
في كلامه لم تفدها أنها جاءت لغيرها **وأجيب** بأن الجر معناه
لمدخوله مجلوبة كذلك إذ العمد ملكه للسيد كما عبر به ثم على
بناء اسم لا بمذهب سيبويه لا عمل لها في الخبر وهو من موضع جملة في
موضع فيه فلا بعض بالمبتدأ الذي هو هنا لا ومن خولها وكيف خبره به
اشكال التركيب لبقاء دلالة كل جزء فكيف يجعل الجميع مبتدأ
أخبر عنه بخبر على نحو ما سبق من الإشكال له أي لسيبويه في الا
سم فمذهبان أرجحهما أنه لا عمل للا وهو المشهور من قوليه وحجته
أنها للتركيب كالجزء والجزء لا يعمل في جزء به ورد بمنع ذلك بل لا ب
ذلك بأنه جزء حقيقي وعملها لصحة ثانية مع سلب دلالة الجزئية المحققة
الجزئية بخلاف لا رجل فليست للجزء حقيقة بل تنزيلا وأيضا فيمنع
إعمال الجزء من جهة أنه لو عمل في كل الكلمة وهو وجملتها لعمل في
نفسه وهو باطل خصوصا كون الجزء حرفا كما هنا فلا يلزم ذلك

الفرق الثاني من قوله انها تعمل في الاسم ولا عمل لها في
الخبر كما سبق وقال الاخفش بالتركيب وعملها في الا
سم كسيبويه لكنها عنده لا تعمل في الخبر معا وكلام ابن مالك
في الخلاصة محتمل فتامله فتلخص في الاسم هل هو مبني او معرب وفي
كل وعلى بنائه هل لها عمل فيه او لا قولان وقد علمت ما في ذلك
بعد دخ[illegible] الجميع اسمها وخبرها وغيره فخرجت لكل اربعة اقوال
قيل عاملة في الاسم والخبر واسمها معرب وهو للزجاج وقيل
في الاسم والخبر واسمها مبني وهو للاخفش وقيل عاملة
في الاسم دون الخبر وهو احد قولي سيبويه وقيل لا عمل لها في
الاسم ولا الخبر وهو قوله الاخر والاسم عليهما مبني تنبيه
كما عارضة بنيت مع لا يفهم من كلام الناظم [illegible] يبني الاسم معها ل
تضمنه [illegible] واحتمال نفي الجنس و[illegible] الاصل وبان انه
نعم ظاهر الا في عمل وانما جاء العموم مع النصب النفي من وهو من
حمل منصوب على مجرور بخلاف لا المهملة او العاملة عمل ليس [illegible]
[illegible] بين مرفوع ومنصوب فلا عرفه بانه حسن ولم ار من سطر
تحصيل الاسم هنا على مذهب الزجاج منصوب لا غير
وعلى غيره مبني لا غير وفي محله النصب والرفع على اعمال لا
واهمالها [illegible] وجهان [illegible] يجب كل منهما رفع تابعه وهو
ملاحظتها مع اسمها ونحو على مذهب الزجاج بلا اعراب كل
حال [illegible] تابع اسم ان جاز رفع جعلها كاسم واحد محل رفع
ملاحظة حال الاسم قبل دخول العامل وهو المسمى عند بعضهم بالتو
هم وهو تقدير ما ليس [illegible] بيت • [illegible]
[illegible] • ولا سابق شيئا اذا كان جائيا • وقاعدة التابع في كل موضع

او جاء

او جاء مرفوعا ووجد المتبوع مرفوعا فلا اشكال حينئذ فيه غير
هذه الحالة وكذا ان جاء منصوبا بعد منصوب وانما الكلام في
تخالفه و سيأتي بيان ذلك كله و هذا تمام الكلام في الصدر
من حيث ذاته و اما الاسم الاعظم و هو الله من قولنا لا
اله الا الله فقيل معطوف [illegible] على التقدير [illegible]
المعنى اذ [illegible] هذا القيل [illegible] تتبع ما قبلها لفظا بحسب هذا
مذهب الكوفيين ويرده عدم النظير اذ العاطف متبع ما بعده لما
قبله فلا ينفصل لفظا [illegible] عدم التصدير [illegible]
ما [illegible] احد اخذ المعتبر العاطف
[illegible] العامل [illegible] وقيل الله نائب فاعل [illegible] بمعنى [illegible]
فهو كمضروب في نحو المضروب [illegible] فيكون [illegible] فاعل اغنى عن
الخبر والمسوغ النفي [illegible]
لنفي وهذا مردود بانه لو كان [illegible] نصب وفيه و يجاب
بانه ليس كل وجه [illegible] يجوز ان يرفع على [illegible] وينصب
على [illegible] جامد والجامد لا يعمل [illegible] بمشتق لا يخلو
[illegible] الضمير [illegible] الكلام
ايضا لو كان [illegible] مهملا [illegible] يجب [illegible]
للغائب [illegible] المشتق لا يوجب رفع النائب
[illegible] منه وقد قالوا انه يتعلق به المجرور وهذا عمل فلا
يمتنع ان يعمل في الظاهر [illegible] المجرور [illegible] الفعل بخلاف
النائب لانا نقول [illegible] لا يحتاج الا [illegible] من جهة هي
انه نائب الخبر [illegible] من جهة الجمود [illegible] من جهة انه
لا يشتغل اصلا ولعل هذا الوجه هو الذي اوجب عدم كونه مهملا اذ

جعل الاسم نايب الخبر بمنزلة منزلة الخبر فلا بعد مطول لا جعله في
الخبر معلق فذهبه على هذا وان كان المعمول بوضع اوجهين على خلاف فيه
واجاب الشيخ عن عدم النصب مع الطول بانه من باب لا
غالب نزح البيوع ولا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ورد بانه
لو كان من هذا الباب لم يعمل لانها تسقوان الجار بزلا يصح جوازه الا
بوقوع كلا من قبله وقوله باعتبار تركيبين وايضا فلا نسلم انه مطول
اصله لا غالب لكم ونحوه بجعله المجرور متعلقا بخبر محذوف اي لا غالب
لكم غالب لكم لا مانع مانع ولا معطي معطي لما منعت وقيل **الله** مبتدا
والخبر كانه قال **الله** اله ثم قدم واخره دخلت لا على المقدم فيعمل
به ما يعمل بعد دخولها لو كان اسما لها لعطفا للعطف حقه كما وصلوا
الضمير بلا في نحو وجيران لنا كانوا كرام مع ان كان زائدة ولا عمل لها
ولو في الاسم في احد الوجوه ورد بانه يلزم عمل لا مع عدم التركيب في
معرفة ومع انتقاض النفي وبانه يلزم بناء الخبر معها وهي لا يبنى
معها الا الاسم ومعطوفة على جعل المعرفة مبتدا مخالفة على ما يتبين
بواجب مع ترجح الواجب بان النكرة المحضة اذا اجتمعت مع معرفة
كانت النكرة هي المسند نحو بان حسبك الله وهذا المذهب الذي
مختصه جعله في النموذج مستقل ان يسمع تسمع الله به واراد
ان يعرب له في المسألة نحو يعرب له وبل يرد ما تقدم وبانه لو كان
نحو هذه المادح نصبه وقد تنصب وجهه بما تقدم فيما قبله وفيه
ثلاثة اقوال معطوف لا بابها مبتدا او على العطف يقال فيه على ابي شوي
عطفه فيقال هو كالبدل فلا بد منه البدل بعد مسلبه هذا وسيان في
بيان ذلك وقيل انه بدل من ضمير موجود مقدر وبانه على لفظه على
اعرابه لم يذهب على انه وانما فالمكان الا ان لا شيئا تبعهم بالمقابل

فيها

فلما جعلوا هذا في مقابلة البدل من اسم لا اعتبارا بحالة قبل دخول
لا وهو الذي كان محل زايل وهو المعنى بالتوهم كلف مقابلة من محل باقي
وهو معنى العطف واما بتابع الضمير المستتر فلا يقال فيه انه تا
بع للعطف نعم يقال انه تابع على العطف وعوضت الاولوية بان
الظاهر اصل والابدال منه اولى وبانه مذكور والابدال من مذكور اولى منه
من محذوف **و** استشكل البدل من الضمير بان البدل في الاستثناء
على تقدير الاستثناء فلا يبدل الا ما يحتمل الاستثناء والضمير جزئي
لا يقبل الاستثناء فكيف يبدل منه **واجاب** بعضهم بان ذلك
على ابن مرزوق شارح المقرب جعل الضمير كليا وضعا جزئيا به
استعمالا وانه علم جنس وضعا فيتخرج عليه ما هنا ويصح العموم
وهذا باسره اما لا يقال ان كون الضمير كليا وضعا خلاف للمحقق
بين اجمعين عن ابن هاني وكذا كونه علم جنس **واما** ثالثا
فلان كونه كليا وضعا لا يصير عموما في الاستعمال الا اذا نقل فيه
كليته وجزئيته وضعا ولا خلاف في التركيب وهو حال استعمال
هو جزئي بلا خلاف ولذا كان اعرف المعارف بعد الله في قول سيبويه
والصحيح ان الضمير جزئي وضعا واستعمالا على ما حقق في رسالة
الوضع للعضد على معنى ان الواضع وضعه على ان يستعمل في معين
موضعه على هذا وضع جزئي فتامل وغير هذا ادى الى التخليط
لا يبقى معه شيء من المعقول وحيث كان كذلك فيقال انه مبني
على مذهب ابن الحاجب وهو ان ضمير النكرة نكرة وهذا عندي فيه
نظر بان كونه نكرة لا يجيز الاستثناء منه كما انه ان كان معرفة لا
يمتنع الاستثناء اذ لا خلاف في جواز جاء القوم الا زيدا وكان زيد بن
سعيد يقول والصواب في الجواب ان يقال ان الضمير موجود عائد

على الشيء المستغرق لغيبه وذا الذي يوجب عمومه في مدلوله لا
لصحح للا ستثنا منه والمنع واجوبة الصلابقة غلط مفنشاؤه
توهم توقف الاستثنا على المنكر حتى تعمه في تفكير الضمير وان
كل نكرة يستثنى وكل معرفة لا يستثنى منها وليس كذا الذي قال تعالى فلا ما يعلمو
ه الا قليل منهم وهذا الحكم ما فعلوه الا قليل منهم **واما** ما ورد في غيره على
حالة يكون محل النصب فيها الرفع وهي على عمل لا في الاسم فيدا على اعتقاد محل
الاسم قبل دخول لا وهو المعنون بالتبعية على التوهم وفي الاسم بلا
عتبار انه غير عاملة او في لا واسمها على تركيبها على الثلاثة الاقوال
وعلى قول الزجاج اعرابه اسمها لا يمنع من ملاحظتها معه كالفاء
في ان واسمها في رد البدل بلا وجه للخصر وجهل دون وجه اي من الجميع
ابدال من الضمير او من الاسم توهما او غيره او في لا واسمها قيدوا اوجه
البدل انه بدل بعض ولا رابط يعود منه على المبدل منه **واجيب**
بان الضمير فيه اكثري لا واجب فان في الكافية ويكون في اشتمال او
بعض بمضمر اولى ولكن لا يجب ورد بان كونه اكثريا لا يقتضي
عمومه وجوده بالكلية وهو لم يوجد اصلا **واجيب** بان الضمير
انما يحتاج اليه حيث يخاف استيفاء التابع بغير ربط بالضمير
واما هنا فلا رابطة وكلابية في دفع الاستيفاء فكذا اجيب به اصلاح
في اعرابه ورد بان الربط ما يكون في الصناعة رابطا ولم يعد احد
لعطية الا في الروابط **الثاني** مما رد به البدل ان شرط البدل
الموافقة لما قبله في معنى ما قبله لان هو الاكل وفي الكلمة المشرفة
الله مثبت وما قبله منفي فتخالفا **واجيب** بان المراد توافق
مفهما في العامل والتخالف في النفي والاثبات لا يضر بان المراد من البدل
ما شغل الحد في العامل وهو حاصل لان العامل في نحو ما قام احد الا زيد

هو فلاج

هو فلاج ولانه على ما في المبدل منه والبدل ورد بان شرط البدل الاتحاد
في النسبة المعنوية **قال** ابن ملاح التابع المقصود بالحكم بلا
واسطة هو المسمى بدلا **واجيب** بان المراد الاتحاد
بعد ابطال النفي بقيد وقف النسبة نحو الا يبطل بالا النفي
وهذا جواب مدفوع على بعض الجمع ففيه وفاء كون اللفظ لا اول
منفيا **و** الثاني يبطل اللفظ النفي كه عمر المخالف المعنوي وحينئذ
يزيد اتحاد النسبة **وقال** وهذا الكلام ما اسعد بان المجيب جرح
بنفاد النفي في الاول وابطاله في الثاني ومع ذا الذي قال هما متحدان
في النسبة **وفيه** خبر على هذا المحقق وجه اتحاد النسبة وهو
ان الاتحاد على قسمين الاتحاد الظاهر وهو المعلوم وهذا غير جمع
بان اتحاد النسبة وقوعها في الثاني على حسب الوقوع في الاول نحو
جاء زيد اخوك **الثاني** الاتحاد على حسب ما يرجع في الكلام
من بعض الحروف وذا الذي في حروف الجر فيها الوجهان وذا الذي نحو مررت
بزيد بان الباء جرت معنى الفعل على حاله وهو المرور فهذا هو القسم
الاول في الحروف القسم **الثاني** المجرور بحرف استثناء كخلا وعدا
وحاشا فانها تجر معنى الفعل الذي قبلها على حسب ما يعطيه
معناها وهو المجانبات بالمعنى الحرفي او صل الفعل منه الى
ما بعده على حسب التنزيه عنه المفهوم من الحروف فكذا هنا الا
تحاد الظاهر كما في نحو جاء زيد اخوك وقسم يكون على نحو
ما يليق بما عرض في الكلام فان الجامع الابواب قبله على نحو ما
تعطيه الا من المعنى وهو الاتحاد في النسبة ولا يضر ان الاولى
نفي والثانية اثبات لان ذا الذي مقتضى العارض في الكلام ومثله
لتشبيهه اعني عدم الاتحاد هو الذي اوجبت لحذاق المقام خرق

القول بان حروف الاستثناء لا تتعلق بشيء قبلها **والجواب**
ما سبق من ان الاتحاد على ما يليق بالعارض في الكلام كما حققه الدما
ميني قبله **ثم** هذا الاشكال انما اغنى اشكال عموم الضمير
لا اشكال عموم الاتحاد في النسبة هل على انه بدل بعض وعليه فقد
اجيب بجواب اخر هو معنى الاتحاد في بدل البعض ان ما ورد الاول انك
تقول اكلت الرغيف ثلثه فالثلث ما كان من الرغيف **و** كذا بدل الا
شتمال انما يختص بهذا السؤال بالمخالفة بالنظر الى كل الاول ورد بان المخالف
مع غيره انا اعتقدنا ان الرغيف اسم لما في الظاهر وغير الثلث من الاكل
للرغيف **ثم** لنسبة الثلث وقطعه الاكل بالبعض من الاول معه عن بقية الرغيف
بخلافه مع الاول فالمخالف جمع على ان بدل البعض فقد رده بعضهم
لبدل الكل من حيث ان المعنى اكلت بعض الرغيف ثم فسر البعض
بانه الثلث مثلا قبله **الثالث** ان اصل الاعتراض انما على
البدل تعريفه ولا انعام في معرفته **الرابع** ان الابانة ولا تعمل في
مثبت وحاجب عنهما بان ما ذكر غلط منصف الا ان كل تابع بعد الا
يكون معمولا للا. ولعين ان الاول وان البدل بالرفع هنا وعلى كل وجه
مما سبق لم يدم عمل فيه لها بل هو مرفوع على انه لا عمل لها او على محل
الاسم ثم هو على انه قبل دخولها او على العامل قبلها وعلى كل الاعمال لا
فيه ولا عرفيه **و** كذا على انه من الضمير وكل ما قيل في البدل من الاوجه الا
نعته بقال على العطف على من قال به وما ذكرناه من دفع الاعتراض بعمل
لا في معرفة او منفي هو الذي اوجب للشيخ وغيره تخصيص الا
عتراض بالقول بالتعريفة كما سيأتي **تنبيه** قد سبق لنا في
الكلام اشارة الى حمل اخر في البدل وهو انه ليس بدل بعض وهو
صحيح كما نقله الشيخ عن ابن الصائغ وهو ان الا وما بعدها بدل فيكون

بدل

بدل كل من كل لان اذا قلت ما قام احد الا زيد فالذي هو الاحد الذي
نفيت عنه القيام فيكون بدل كل من كل وقد نقله ابن عقيل في شرح
التسهيل بانه فرع في المسئلة وما ذكره ابن الصائغ احد ما نرجح
له او انه لم يجعله لغيره وذكر من عند نفسه ويجوز من رفع الحا
ل على البدل قبر والحق كما قال ابن الصائغ انه اشبه شيء ببدل ا
لشيء من الشيء من بدل البعض من الكل وانما كان واسطة لان يحد
احدهما محل البدل منه لا موجب كونه بدل الكل كل **الخامس**
ان ترجمتهم لا تسمع كلا بعضا وان ترجمته مع الاول بدل الشيء من
الشيء خطاب بالمصطلحين جميعا واسطة فيما ماله وان العامل
غير ما سبق تشكل من عدم الاحلال والبدل شرطه صحة الاحلال
والجواب بانه على العوامل اي على نية تكرار جهلا احد الا
زيد وهنا عن معنى لا يستحق العبودية موجود الا في الوجود هذا
خلاف الكلام في البدل **و** قبل ان الا **الله** صفة مرفوعة لحصول الشرط
وهو كون الا صفة وهو كونها بعد نكرة جمعا او شبهه وهو هنا
جمع شبه جمع بسبب النفي وعليه وعلى البدل الا بمعنى غير
واعطي اعرابها لما بعدها لكونها حرفا لا يحتمل اعرابا وهي نعت
بجره منوعها ما جرى في البدل والعطف الاوجه موجود في
ضميره موجود فانه لا يأتي هنا لان الضمير لا ينعت على رأي
الجمهور فان قيل اخص يص بكان الاستثناء ان تكون الكلمة
نعتا لمعرفة وان ينعت الضمير وعليه يأتي نعت الضمير
بالا وما بعدها ثم الاعتراض بعمل لا في مثبت او معرفة يرد بانه
لا عمل للا فيه على جميع الاوجه السابقة ثم انه يعترض في الاول
بعدم الضمير اذ هو شرطها في الصفة **وجاب** بانه في قوة التاويل

اي يجعل نعتا للضمير

بمشتق ما الضمير وهو ان الا بمعنى غير على هذا الوجه وغير
هي مغاير واعترض بانه لا يحسن كونها صفة الا بجعل الا بمعنى
غير وحيث جعلت بمعنى غير لم يحصل اثبات الالوهية لله صريحا
بل بالمفهوم ثم هذا المفهوم ان وقع على صورة اللقب كان مفهوم
لقب اذ هو في الجوامد وان لوحظ به اشتقاقه كان بالا بمعنى مغاير
كان مفهوم صفة والاول ضعيف والثاني غير مجمع عليه فلا يفيد
اثبات الالوهية لله نصا والمقصود من هذا الكلام امران نفي
الالوهية عن غير الله واثباتها لله والكلام غير مفيد لذلك الامرين هذا
البحث لا يختص بالقول بالصفة بل على كونه كما يفيد اثبات الالوهية
لله بدلا او خبرا او غيره الذي هو كذلك فلا خصوصية للقول بالصفة
ويجاب عن التركيب بما يدل الشيخ في اخراج القول الا :
سينشاء من ان الشيخ قد تكون دلالته لغة بالمفهوم وبنقله
العرف لدلالة المنطوق وهذا للعضد في عرف الشرع منطوقا
على انه لا يسلم ان الخصوم ينازعون بل المقصود نفي الوهية
الغير لانه هو المتنازع فيه اما اثبات الالوهية لله فلا منازع
فيها لقوله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله والدهرية
القائلون بنفيه لم يعتبروهم وكانهم لضعفهم في غير عقلاء وهم
الذين قالت لهم الرسل افي الله شك **واما** الاعتراض باصحاب العلة
والطبيعة فغير صحيح لانهم لم يثبتوا الها وان جعلوا الخلق
علة او طبيعة وذلك لا يوجب الشرك وحيث العقلي وان كانت
وحيث نفس الامر بصير ولا تتعلق به دعوى الهاء اخر فتامله
اذا علمت ان الا بمعنى غير على جميع الاقوال المتقدمة تخصص الحذف
لذلك بالصفة وفسر اعتراض الشمسي في جزء الطيبة في الكلمة

المشترفة

المشترفة القول بالصفة بانه ملزوم للفساد من جهة انك ان قدرته
قبل الخبر كان استثناء من الحكم قبل ذكره فيلزم من تقديم المستثنى
على المستثنى منه وذلك لا يجوز **و**ان قدرته بعد الخبر كان اجنبيا
اعني الموصوف قبل كمال صفته وذلك لا يجوز لا يقال على الاول انه غير
لازم لان بعرض الوصفية لم يبق للاستثنائية فلا يقال انه استثنا
وقبل الحكم لانا نقول هي وان كانت صفة فلابد من ملاحظة الاستثناء
فيها **ولذا قال** الا تكون صفة الا في موضع يصح فيه الاستثناء
فلا يجوز عندي درهم الا جيد على معنى غير جيد مع صحة الوصفية
هنا فتامله **والجواب** انا نختار تقدير الصفة بعد الخبر
والصفة التي لا يجوز الاخبار قبلها هي الصفة التي لا داعي
لتاخيرها اما الصفة التي قرنت بداع للتاخير بل يحتم تاخيرها
لتنصيص من صح تقديم المستثنى على المستثنى منه **و**هو ان جو
از التعبير عنه بنفس بل يحمله عليه قد بنه الحق والعلم الموفق **و**قيل ان الا
خبر وعليه بانه معنى الحصر لان القصد كما ذكر نفي الالوهية عن غير
الله واثباتها له وذلك يتاتى بالخبرية وهذا احسن في تقدير
خبر لان فيه الحذف اولى ولانه لو صح هذا لا نسد باب التفريغ داخلا
اذ هذا التقدير ممكن في كل موضع نحو ما قام الا زيد فتقول انه بدل
وكانه قال فلا يمكن هنا مثله ونحو الا الله على نحو احمد فلا يقدر
للاخبر فيكون من باب التفريغ واعترض القول بالخبرية بامور منها
انه معرفة مثبت وذلك مانع من عمل لا وفيه عدم تصادق الخبر
والمبتدا لان المبتدا منفي والخبر مثبت وفيه ايضا الاخبار بخاص
عن عام وذلك لا يصح ويجاب عن الاول بانه لا عمل للا في الخبر على
مذهب سيبويه في قوله معنى **واما** على مذهب الاخفش والزجاج

القايلين بان الخبر بعدها مرفوع بها فيقولون هنا ليس الا الله مرفوع على
الخبرية عندهم لكنه لا يعرب ما بعد الا بوجه غير الخبر بحيث لا يؤدي
الى اعمال الا فيه واما المغالبة بالايجاب والنفي فلا يضر لان المعتبر
مثال الله المعنى من الحصر فيه كما قال ابن [illegible] الفاعل نحو ما قام الا زيد لان
المعنى قام زيد والنفي القيام **واما** تقديم فيه الا خبر لخارج
عن محل فلا يقال الحيوان انسان بعض على الاستغراق **و** [illegible] على ان
المعنية ينبغي ان تكون القضية مهملة فيصدق بالمعبود حوان نفي ووقوع
الخاص خبرا عن العام اذ الا لو كان العموم مثبتا وهو ليس كذلك لان
اذا العموم منفي [illegible] بل النفي العموم للكل في هذه العبارة قلب
وكانه لم يلاحظ العموم فيه سلب العموم وعموم السلب والمظهر
في هذا الثاني كما قال بعض المحققين **و يجاب** بان المعنى على
التقديم والتاخير اي العموم في النفي على [illegible] هنا ان يقال ان
نه لسلب العموم بحجة بقاء [illegible] المراد وهو ان الله سبحانه ليس الا
كلا عموم السلب لانه لا يبقى معه فرد وهنا البعد بان
وهو [illegible] ويجب الخبرية على هذا الوجه **ثم** انه في التلويح قدح
في الخبرية بانه ليس الغرض نفي [illegible] مغايرا لله والخبرية متفرعة بان الكل
انتهى **و** ظاهر كلام التلويح انه خارج عن المقصود فقط ولا فساد
في المعنى مع انه يظهر فيه فساد من حيث ان ظاهره ان نفي الا مغاير
فيه اثبات [illegible] ان المراد بالغير [illegible] اخر اي [illegible]
[illegible] ما ضعف هذا الوجه [illegible] الا من جهة الخروج عن القصد
فتامله ورجح الشيخ الخبر من جهة افادة الحصر المفيد للعموم على
نزاع في ان الخلاف في المستثنى هل هو من باب المنطوق نعم المفهوم ام لا :.
و قول البدلية والخبرية هما الراجحان والثلاثة الاخر لا معول على شيء

منها

بعض

منها ذكرها سيبويه مذهب الزمخشري حيث جعل الاسم على التقديم
والا خبر ولا نحو ان جملة [illegible] الكلام على ان [illegible] جعله هو الاصل له كان
المعنى **الله** اله وذهب [illegible] اعتبرته و
جعلته من قصر الالوهية على الله قصر افراد لا قصر قلب وهذا
بناء على جعل اله مبتدا والله خبر او عكسه ليقع الحصر في المؤخر
ولا يعرف هلا بل ان اعراب الزمخشري ادى الى [illegible] تعلق معنى فيها [illegible]
لم يجعل الله له نورا [illegible] الجملة [illegible] وانتفت [illegible]
لحصر في **لا اله الا الله** وبكلمة [illegible] زعمه التقديم والتاخير
لان اله صالح للخبرية والابتدائية فلا داعي للحصر في الخبرية
مع ان [illegible] من الامور [illegible] ان [illegible] المجموع كانت الذكر
اولى بالابتدائية كما سبق و ثم نظمت اقوال الرفع و
النصب في هذا [illegible] فقلت . مبتدا او خبرا وبدل . عطف
ونعت نايب للجهل . في الله رفعا وانتصابه جعلا . ثنتان ونقلا
هكذا فخذ حاصلا :. ومعنا هنا ان الرفع لا يبعد على هذه الاوجه
الستة عن الابتدا او الخبر او البدلية او العطف او النعتية او النيابة
و اما النصب فاما على النعتية او على الاستثنائية وفي ناصب
المستثنى خلاف قيل الا وقيل العامل فيما قبلها الخ ما ذكر من الاقوال
الثمانية وعندهم ان البدلية في باب النفي ارجح من النصب وسبب
ذلك المشاكلة في الرفع في نحو ما قام احد الا زيد بالرفع وعدمها
في الاستثناء و [illegible] ترجح الاستثناء [illegible] كما هنا فانه على البدل
مرفوع وعلى الاستثناء منصوب [illegible] ما قبله واستشكل
الاستثناء من وجوه منها انه [illegible] محل [illegible] ما قبله مع
ان الاسم المعظم هو محل [illegible] والبدلية [illegible]

فصل الله بكلا تين اولى و منها ان الاستثناء فيه خلاف هل هو من
باب المنطوق او من باب المفهوم كخلاف الخبرية و منها ما لا
يقتضيه كلام السهيلي وهو ان نصب المستثنى للعوز الذي لا
يمكن اثباته نحو ما قام احد الا زيد بانه يصح قام الناس الا زيد
الحا حيث لا يعقل الكلام الا ثبات فلا يصح النصب الا على الاستثناء
بعضهم لانه اذا امكن الاثبات كان بعض الاثبات منصوبا فلذا او فع يعني
مع النصب ابقاء له كما كان بخلاف نحو لا اله الا الله فانه لا يعقل الاثبا
ت فلا سبيل للنصب والجواب عن الاول ان الفصل اعتبارا
لمعلوم فما كان لا بقاء بالمقام فاعتبارهم له وان كان بعضه اهم فالذات
اللائق هنا بالمقام نفي الشيء بالذات الاثبات الالوهية لله تعالى والنفي
اي جميعها وان كان انفيه محل اختلاف العار فيه لاكن الحكم يقتضيه المقام
وعن الثاني ان الخلاف لا يختص بالا فاستثناء بل هو في المفرغ ايضا فلا
خصوصية للاعتراض على الاستثناء وتصحيح الجميع وان القصد
نفي الالوهية عن غير الله واما اثباتها لله فمسلم وان العلم
تعالى لا لادلالة له الا بالمفهوم او ان صار منطوقا و عن الثالث
انه غير مسلم اذ ليس النصب الا بقي معربا على الاثبات تحملا له الا
لسهيلي غير مسلم تنبيه قد علمت فيما سبق الخلاف
في المستثنى هل هو من باب المنطوق او المفهوم عند الاصوليين
واعلم انه كذلك عند النحويين فمذهب سيبويه انه منطوق وهو مذهب
جمهور البصريين لان عندهم يخرج الاسم من الاسم وحكمه من حكمه
وذهب الكسائي الى انه مخرج من الاسم دون تعرض لحكمه فيكون المستثنى
من باب المفهوم وجه الاصوليين بانه ان كان اخراجا من خصوص
الحكم كالنفي مثلا كان منطوقا لان رجع لاحد النقيضين اثبات

للاخ

للاخر وان كان من عموم الحكم المفهوم من الخاص كان المعنى
حكمت على القوم الا زيدا فلم احكم عليه وعدم الحكم عليه
بنفيه مسكوت عنه بقية ذكرتها والعربيتين تسمعون
هي المسألة التي يسأل عنها ابن الحاجب ووقع نظيرها
في كتاب سيبويه اما ملخصه ابن الحاجب بذكرها
السيوطي في عقد الزبرجد على مسند احمد ان ابن الحاجب سئل
عن قولهم ما علمت احدا رواه عنيرتجلان هل يجوز في غيره الرفع والنصب
اي كيف الحال فاجاب بانه لا يكون غيره الا على البدل وانه لا انه
احدا عائدا الذي هو ضمير احد وانما يرفع على البدلية منه وينصب
ان كانت علم تصديقية لا عرفانية فيبدل من ضمير رواه او ينصب
على الاستثناء اما ان كانت عرفانية فيتعين النصب لا غير
لبدلية واستثنيت قال ابن الصائغ في تذكرته كذا وجدته
بخط ابن الحاجب قال السيوطي وانا وجدته بخط
ابن الصائغ انتهى ووجهه انها ان كانت تصديقية كان رواه خبرا
فيصح البدل منه والاستثناء اما ان كانت عرفانية كان رواه صفة
تابعة لبعض مفعول اذ لبعض حكما فلا بدل منها ولا
استثناء فيجب النصب على الاستثناء او على الابدال من احد اذ ليس
محل الحكم غيره فتأمله وامثال هذه المسألة سيبويه فقد ذكرها
في كتابه قال تقول ما رأيت احدا يقول ذلك الا زيدا الا ان
كانت بصرية يختم النصب على الاستثناء او البدل العوض سهلان
النعيم في القول وان كانت علمية جاز الرفع بدلا من ضمير يقول
والنصب على الاستثناء او البدل من احد و انما جاز الرفع لان ذلك
ان علمت احدا يقول ذلك بعض على منقوله ذا الذي فيه معنى العلم

في القول انتهى فتأمله فإنه دقيق وقيل إنه أي الله منصوب
على أنه صفة للفظ اسم لا على إبدال وبناء لا حركته حركة البناء لأنك
في اتباعها تشبه ما قارنته بمعمول على أصل إعراب كالفتح اللفظ
ولا يصح أن يكون تابعا للضمير في موجود لأن الضمير لا ينعت وهو
مرفوع والمنصوب على فرض صحة النعت له كما قاله ابن عصفور في
خصوص **فأما** الاستثناء وفسر من ذكر أما على مذهب
الجمهور فلا ينعت الضمير أصلا **والله أعلم** ويرجح
النصب بجهة الوصفية ما رد به القول بالوصفية في الرفع وهذا
واضح والجواب كالجواب والله الموفق **المطلب** الثالث
باختصار اعلم أن المصنف قسم الصفات إلى قسمين لسهولة
الإدراج ولا يجوز إرادة اللوازم المعنوية للإدراج الجميع في واحدة
إذا ذكر لكن ذا الذكر سبيل الجمع فلنتعلم أن المعنوية قبل الحـ
ـوانية والسمع والبصر والكلام ولوازمها أي كونه سميعا
إلى آخرها فيحتوي الاستغناء الذي هو فهو عدم افتقاره
المحل بعد كونه لأنه أي الاستغناء الذي هو الغني بالخلق فصح
أنه استلزام الشيء نفسه **و**ما يحكى من الأجوبة عن كون الا
ستغناء ثبوتي والقيام بالنفس عدمي ساقطة لا يلتفت إليه
فالصفات إحدى عشر وأضدادها مثلها وهي اثنان وعشرون
ويعبر عنها الشيخ بيوجب ويعبر عما كان من الحوادث بيؤخذ
جملة المآخذ الواجبة وأضدادها والمأخوذ من الجواز أنه
لا يجب عليه شيء وكان يستحيل وأنه لا غرض له في فعل من الأفعال وأ
نه لا يؤثر معه شيء بقوة إذ لو كان شيء من ذلك لحصل افتقاره
فينتفي استغناؤه وإذا انتفت الثلاثة انتفت

أضدادها

أضدادها وهي لصنف والاستلزام فسره بينه الشيخ
غاية البيان **وأما** افتقار كل ما عداه إليه فهو يوجب له
الوحدانية وصفات الفعل وما تتوقف عليه والمجموع ثما
نية وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة ولوازمها فهي
تسع وأضدادها مثلها فهي الواجبات وأضدادها وأما
ما الجائزات فحدوث العالم وعدم التأثير بالطبع ومقابلها
فالمجموع أربعة فالمجموع إذا اثنان وعشرون عقيدة فالـ
ـمجموع خمسون عقيدة ويؤخذ من قولنا **محمد رسول الله**
علينا التصديق بكل ما جاء به من وجود الملائكة والأنبياء و
الكتب السماوية ويؤخذ منه الصدق والأمانة والتبليغ
ويؤخذ منه جواز الأعراض البشرية فهذه خمس وأضدادها فالـ
ـمجموع عشر فالمجموع ما في كلمتي الكلمة المشرفة ستون
عقيدة طبق ما صار صادق للمستنبط هاهنا والأمة ممن وقع هذا
العدد والتكفير عن الظهار أو القتل أو الفطر ووقعت العقيـ
ـدة ووقع في هذا العدد عادة صالح وعجز [illegible] المشار
[illegible] وفي العجز [illegible] في مذهب المغاربة وهذه [illegible] كلا
بأس بها لبعض الناس **و**يعتبره الإشارة للمضاعفة لأن العقا
ئد عشرون ويزيد ثلثها فالعدد الأصلي **ك** وللتوحيد
فصار العدد **ستين** وفسر كلمة عقيدة عقدة إ
لتنبيه في جمع صدره سبب لتنبيه عقد مصادقة بعض الخوا
ص أنه تعالى لله الحمد رب السموات ورب الأرض رب
العالمين وله الكبرياء في السموات والأرض وهو العزيز ا
لحكيم **وسميتها توكيد العقد فيما أخذ الله**

في القول انتهى فتأمله فإنه دقيق وقيل إنه أي الله منصوب
على أنه صفة للفظ اسم لا على إبدال وبناء لا على حركة البناء لكن
يجوز اتباعها لشبه ما قارنته بمعمول على محل إعراب كيا الله الفدا
ولا يجوز الاتباع للضمير في موضع لأن الضمير لا ينعت وهو
مرفوع بمنصوب على فرض صحة النعت له كما قاله ابن عصفور في
خصوص فأما الاستثناء وقد مر ذكره أما على مذهب
الجمهور فلا ينعت الضمير أصلا والله أعلم ويرجح
النصب لجهة الوصفية ما رد به القول بالوصفية في الرفع وهذا
واضح والجواب كالجواب والله الموفق المطلب الثالث
باختصار اعلم أن المصنف قسم الصفات إلى قسمين لسهولة
الإدراج ولا يجوز أن اللوازم المعتبرة للإدراج الجميع في واحد
أن الذكر لكن ذا الذكر متسع الجمع فلنعلم أن الخمسة قبل الـ
حوانية والسمع والبصر والكلام ولوازمها أي كونه سميعا
إلى آخرها في حيز الاستغناء الذي هو من هو عدم افتقاره
للمخلوق بعد ثبوته لا أنه الاستغناء الذي هو القيام بالنفس فصعوبته
استلزام الشيء نفسه وما يحكى من الأجوبة في كون الـ
ستغناء ثبوتي والقيام بالنفس عدمي ساقط لا يلتفت إليه
فالصفات أحد عشر وأضدادها مثلها وهي اثنان وعشرون
ويعبر عنها الشيخ بما يجب ويعبر عما كان من الحوادث بما يؤخذ
من المآخذ الواجبة وأضدادها والمأخوذ من الجواز أنه
لا يجب عليه شيء ولا يستحيل وأنه لا غرض له في فعل من الأفعال و
أنه لا يؤثر معه شيء بقوة إذ لو كان شيء من ذلك لحصل افتقار
فيمنع في استغنائه وإذا انتفت هذه الثلاثة انتفت

أضدادها

علينا من الغد وقال في الذكر جامعها يحيى بن محمد كنبي أبا البركات
فلله الحمد أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم تسليما

١٥٤

الحمد لله وحده
وبعد فقد من مما من الله علينا به
من رسوله صلى الله عليه وسلم زمن هجرتنا بالمدينة
النبوية على ساكنها أفضل الصلاة والتحية ما رأته
السعيدة المرتضية ذات الخصوصيات النبوية
والنفحات الرحمانية ذات النفس القدسية
والمكاشفات الغيبية منة الله علينا وهديته
العظمى العليا أتعاطا الله لها أسرار الحيات وأوردنا
من مواردها الصفات من أن النبي صلى الله
عليه وسلم

علينا من العهد فان في الدر جابعها يحيى بن محمد كنبي ابلى البركاني
ولله الحمد اولا واخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم تسليما

الحمد لله وحده
وبعد فقد تم مما من الله تعالى علينا به
من رسوله صلى الله عليه وسلم زمن هجرتنا بالمدينة
النبوية على ساكنها افضل الصلاة والتحية ما رايته
السعيده المرضيه ذات الخصوصيات النبويه
والنفحات الرحمانيه ذات النفس القدسيه
والمكاشفات الغيبيه منت الله علينا وهديته
العظمى الينا اتحافا الله لنا ابد الحياة واوردنا
من مواردها الصفات من ان النبي صلى الله
عليه وسلم